

Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention? Zur Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten

Würth, Anna

Veröffentlichungsversion / Published Version
Forschungsbericht / research report

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Deutsches Institut für Menschenrechte

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Würth, A. (2003). *Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention? Zur Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten*. (2. Aufl.) (Studie / Deutsches Institut für Menschenrechte). Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-329917>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Deutsches Institut für Menschenrechte
German Institute for Human Rights

Zimmerstrasse 26/27
D-10969 Berlin

Phone: (+49) (0)30 – 259 359 0
Fax: (+49) (0)30 – 259 359 59
info@institut-fuer-menschenrechte.de

Studie



Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention?

Zur Menschenrechtspolitik gegenüber
islamisch geprägten Staaten

Anna Würth

Impressum

Deutsches Institut für Menschenrechte
German Institute for Human Rights
Zimmerstr. 26/27
D- 10969 Berlin
Phone (+49) (0)30 – 259 359 0
Fax (+49) (0)30 – 259 359 59
info@institut-fuer-menschenrechte.de
www.institut-fuer-menschenrechte.de

Autorin:
Anna Würth

Gestaltung:
iserundschmidt
Kreativagentur für PublicRelations GmbH
Bad Honnef – Berlin

2. Auflage
November 2003

ISBN 3-9808112-6-3

Studie

Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention?

Zur Menschenrechtspolitik gegenüber
islamisch geprägten Staaten

Anna Würth

Die Autorin

Anna Würth, Dr. phil., Islamwissenschaftlerin und Ethnologin, forscht an der Freien Universität Berlin zu Folter und Straflosigkeit in Ägypten. Gleichzeitig arbeitet sie nach mehrjähriger Tätigkeit bei Human Rights Watch als freie Gutachterin in der Entwicklungszusammenarbeit und im Menschenrechtsbereich.

Vorwort

Nach den Terroranschlägen des 11. September 2001 kam in der Öffentlichkeit immer wieder die Frage auf, ob Samuel Huntington mit seiner düsteren Vision eines „Kampfes der Kulturen“ nicht doch Recht gehabt habe. Gleichzeitig nahm die Zahl der Stimmen zu, die für einen interkulturellen Dialog insbesondere mit dem Islam plädierten, um der Prognose Huntingtons aktiv entgegenzuwirken. Menschenrechte, so eine weit verbreitete Forderung, sollten in diesem Dialog ein zentrales Thema sein.

In der vorliegenden Studie untersucht Anna Würth die Prämissen, die den Forderungen nach einem Menschenrechtsdialog mit islamisch geprägten Ländern – explizit oder implizit – zugrunde liegen. Sie stellt dabei fest, dass auch in solchen Plädoyers, die das Szenario vom „Kampf der Kulturen“ ablehnen, die von Huntington gezeichnete weltpolitische Landkarte häufig fortgeschrieben wird. Dies geschieht in Gestalt eines geschlossenen Islambilds, das für innerislamische Vielfalt und Entwicklungsdynamik wenig Raum gibt. Menschenrechtsverletzungen in islamisch geprägten Staaten werden darin vorschnell und manchmal gar ausschließlich von Religion und Kultur her erklärt – bei Vernachlässigung sozialer, ökonomischer und politischer Faktoren. Während einige sogenannte „islamische Menschenrechtserklärungen“ in der interessierten

Öffentlichkeit starke Aufmerksamkeit finden, bleiben die völkerrechtlich gültigen Menschenrechtsverpflichtungen, die auch islamisch geprägte Staaten im Rahmen der Vereinten Nationen eingegangen sind, oft unbeachtet.

Die Studie versteht sich als Beitrag zu einer konsequenten Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten. Sie zeigt Wege auf, kulturalistische Engführungen in der Analyse sowie in der politischen Strategie aufzubrechen. Als Orientierung dienen dabei die internationalen Menschenrechtskonventionen, denen auch die meisten islamisch geprägten Staaten beigetreten sind. Außerdem enthält die Studie Informationen über Probleme und Tendenzen von nicht-staatlichen Menschenrechtsbewegungen in islamisch geprägten Ländern. Die Ergebnisse konzentrieren sich in praktischen Empfehlungen sowohl für die konzeptionelle als auch für die operative Ebene der Menschenrechtspolitik.

Dr. Heiner Bielefeldt, Frauke Seidensticker
Vorstand

Deutsches Institut für Menschenrechte
November 2003

Inhalt

Zusammenfassung	9
Konzeptionelle Empfehlungen	11
Operationelle Empfehlungen	12
Gegenstand der Studie	13
1 „Dialog mit dem Islam“: Hochkonjunktur eines Konzeptes	16
1.1 Zur Begrifflichkeit: Menschenrechtsdialog und Dialog über Menschenrechte	18
1.2 „Dialog mit dem Islam“ – Überlegungen zum Verständnis von Islam und Kultur	19
2 Aspekte menschenrechtspolitischer Aktivitäten islamisch geprägter Staaten in den VN	24
2.1 Islamisch geprägte Staaten und VN-Menschenrechtsabkommen: Ratifizierungsstand und Vorbehalte	24
2.2 Ausgewählte Aktivitäten der Organisation Islamischer Staaten (OIC) in der Menschenrechtskommission (MRK)	27
3 Universalität der Menschenrechte versus Besonderheit von Kultur und Religion	30
3.1 Gemeinsame Werte: „Menschenrechte sind im Islam enthalten“	30
3.2 Regionalisierung der Menschenrechte ...	34
3.2.1 Arabische Menschenrechtserklärungen ..	35
3.2.2 Islamische Menschenrechtserklärungen ..	36
3.2.2.1 Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung (AIME) von 1981	36
3.2.2.2 Kairo-Erklärung der Menschenrechte im Islam (1990)	37
3.3 Strategien zur Durchsetzung von Menschenrechten: „Menschenrechte müssen auch kulturell und religiös legitimiert sein“	40
4 Menschenrechtsbewegung und Menschenrechtsverletzungen: Strukturelle Bedingungen in ausgewählten islamisch geprägten Staaten	46
4.1 Popularisierung des Menschenrechtsdiskurses	46
4.2 Die nicht-staatliche Menschenrechtsbewegung	46
4.2.1 Legitimität	47
4.2.2 Säkulare und islamistische Gruppierungen	48
4.2.3 Vereinsgesetzgebung	48
4.3 Verstaatlichung des Menschenrechtsdiskurses	50
4.4 Lage der Menschenrechte im Nahen Osten	51
4.4.1 Verletzung von bürgerlichen Rechten ...	51
4.4.2 Gesetzliche Diskriminierung von Frauen ..	52
4.4.2.1 Verfassungsnormen	52
4.4.2.2 Einzelgesetze und Verordnungen	53
4.4.2.3 Rolle des islamischen Rechts bei Rechtsreformen: Beispiele	54
4.4.3 Menschenrechtsverletzungen an Frauen durch nicht-staatliche Akteur/innen	55
4.4.3.1 Ehrverbrechen	55
4.4.3.2 Beschneidung/ <i>Female Genital Cutting</i> ...	56
4.4.4 Menschenrechtsverletzungen durch strafrechtliche Bestimmungen	58
5 Menschenrechtsdialog im Rahmen der Europäischen Union	60
5.1 Interkultureller und interreligiöser Dialog ..	60
5.2 Barcelona-Prozess	61
5.3 Richtlinien zum Menschenrechtsdialog ..	62
Schluss	65
Abkürzungsverzeichnis	66
Literatur	67

Zusammenfassung

Der Menschenrechtsdiskurs gegenüber islamisch geprägten Staaten befindet sich in einem Dilemma. Zum einen ist westliche, insbesondere US-amerikanische Welt- und Menschenrechtspolitik, in islamisch geprägten Gesellschaften in argen Misskredit geraten. Vor allem im Nahen Osten nährt die selektive Einforderung und Durchsetzung von Menschenrechten und Völkerrecht im Nahostkonflikt und den Irakkriegen bei vielen in Staat und Zivilgesellschaft die Überzeugung, Menschenrechte seien allein ein Spielball westlicher machtpolitischer Interessen. Menschenrechtspolitik eines westlichen Staates muss sich mit diesem politischen Erbe auseinandersetzen, will sie nicht die aktuell in islamisch geprägten Staaten wirksamen politischen Wahrnehmungsmuster und Haltungen ignorieren.

Zum anderen hat der Menschenrechtsdiskurs seit den achtziger Jahren verstärkt kulturelle Faktoren berücksichtigt. Diese kulturelle Wende in der Menschenrechts- und Entwicklungszusammenarbeit war prinzipiell zu begrüßen. Sie war einerseits das Ergebnis eines stärker reflektierten Umgangs mit modernisierungstheoretischen Annahmen, wie zum Beispiel, dass ein „Mehr“ an Entwicklung automatisch ein „Mehr“ an Demokratie und Beachtung der Menschenrechte mit sich bringe. Andererseits war die stärkere Berücksichtigung von Kultur eine Reaktion auf die in den meisten Regionen der islamisch geprägten Welt vorgebrachten Forderungen und Bemühungen um eine authentische gesellschaftliche Entwicklung.

Allerdings birgt die kulturelle Wende im Menschenrechts- und Entwicklungsdiskurs auch Gefahren wie den Kulturalismus, der der Kultur eine ausschließliche Erklärungskraft für gesellschaftliche Prozesse zuschreibt. Überspitzt könnte man formulieren, dass einigen der Universalismus des Menschenrechtsdiskurses nachgerade als Menschenrechtsimperialismus gilt, der danach strebe, allen Gesellschaften die gleiche Gesellschaftsformation aufzuzwingen. Dieses Argument kann durchaus eine globalisierungskritische Komponente haben. Von liberalen Sprecher/innen vor-

gebracht, verbirgt sich hinter diesem Argument jedoch oft eine naiv-romantische Vorstellung von einer zeitlosen und in der Essenz andersartigen Kultur und Gesellschaft des Südens. Dort gebe es keine Menschenrechtsverletzungen, sondern nur kulturelles Brauchtum, welches für die Identität dieser Gesellschaften zudem unabdingbar sei. Der Menschenrechtsdiskurs sei hingegen in Gesellschaften des Nordens entstanden, ein Kennzeichen der Moderne und für Gesellschaften des Südens unangemessen. Dieser Diskurs hat damit im Prinzip zwar ein kritisch-emanzipatorisches Potenzial, schließt jedoch, auf vergleichsweise subtile Art, Gesellschaften des Südens von der Teilhabe an der Moderne aus.

Insgesamt stellen diese Entwicklungen den Menschenrechtsdiskurs, aber auch die Menschenrechtspolitik vor praktische wie intellektuelle Herausforderungen, die folgende Fragen aufwerfen:

- Hat sich ein kulturell belehrter Menschenrechtsdiskurs und einige seiner Instrumente – wie der institutionalisierte Menschenrechtsdialog sowie der interkulturelle und –religiöse Dialog über Menschenrechte – als effizientes Mittel zur Verbesserung der Menschenrechtslage erwiesen?
- Bestimmen Kultur und Religion die Substanz von Menschenrechten, sprich: Ist die gesellschaftliche Geltung von (einigen) Menschenrechten kultur- oder religionsabhängig? Oder ist eine kulturelle und religiöse Legitimierung von Menschenrechten vorwiegend strategisch relevant, das heißt hinsichtlich der Umsetzung von Menschenrechtsinstrumenten?
- Verstärkt der Menschenrechtsdiskurs im Rahmen des interkulturellen Dialogs die Herstellung von „Kultur-Essenzen“ und „Unverhandelbarkeiten“?
- Wie muss ein Menschenrechtsdiskurs aussehen, der beiden Seiten neue und vor allem gemeinsame und tragfähige Horizonte eröffnet?

Diese Studie kommt zu dem Ergebnis, dass Menschenrechtspolitik in mehrere Richtungen professionalisiert

werden muss, um diese Fragen bearbeiten zu können. Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten sollte vermehrt eine Sache von institutionell verankerten Regional- und Menschenrechtsexperten sein. Diese müssen in der Lage sein, gesellschaftliche Entwicklungen in den jeweiligen Regionen der islamisch geprägten Welt zu verfolgen und zu analysieren und Menschenrechtsfragen überzeugend als globale Anliegen zu artikulieren. Gleichzeitig muss das VN-Ratifikationsverhalten der islamisch geprägten Staaten ernst genommen werden. Zwar haben viele Staaten Vorbehalte (*reservations*) gegen die Frauenrechts- und die Kinderrechtskonventionen vorgebracht. Im Ganzen unterscheidet sich das Ratifikationsverhalten der islamisch geprägten Staaten aber nicht von dem anderer Staaten. Hingegen schreiten die Bemühungen der Organisation Islamischer Staaten (OIC) oder anderer Organisationen, die Menschenrechte zu islamisieren, seit Mitte der neunziger Jahre so langsam voran, dass sie weitgehend eingeschlafen zu sein scheinen. Allerdings haben zum gleichen Zeitpunkt etliche Regierungen islamisch geprägter Staaten den Menschenrechtsdiskurs für sich entdeckt und buchstäblich gekapert. Dies geschah oft mit dem Motiv, die Arbeit von nationalen nicht-staatlichen Organisationen (NGOs) zu erschweren beziehungsweise überflüssig zu machen. Obgleich diese Verstaatlichung damit durchaus von zweifelhaften Motiven getragen ist, kann sie doch auch eine Chance bieten, die jeweiligen Regierungen in die Pflicht zu nehmen.

Diese Entwicklungen deuten darauf hin, dass für den Menschenrechtsdiskurs mit islamisch geprägten Staaten der normative Bezug auf die VN-Pakte entscheidend sein muss. „Kultur“ und „Religion“ können dabei eine Rolle in Diskussionen über die Aneignung von Menschenrechten spielen und sind damit auch relevant für die Menschenrechtspolitik. Wenn lokale Partner die Arbeit mit kulturellen und religiösen Ressourcen unterstützen, kann Menschenrechtsarbeit diese Ressourcen dort heranziehen, wo sie zentrale Normen der VN-Pakte unterstützen.

Zu vermeiden ist jedoch jedweder Essentialismus. Dieser entsteht in der Menschenrechtspolitik durch einen abstrakt-normativen Diskurs, der sich auf die Frage konzentriert, ob „der Islam“ oder „das islamische Recht“ mit den VN-Konventionen vereinbar ist. Dies führt auf beiden Seiten zu defensiv-apologetische Reaktionen jedweder politischer *couleur* und macht die Debatte über Menschenrechte als ein gemeinsames, konkretes Anliegen weitgehend unmöglich. Von der Antwort auf eine essentialistische Frage nach der Kompatibilität

„des Islams“ mit den Menschenrechten kann man sich damit keinen Fortschritt mit Blick auf die Verbesserung der Menschenrechtslage erhoffen. Oft ist sogar eine Verhärtung der Fronten zu beobachten, bei der jede Seite nur noch über die entstandenen Unverhandelbarkeiten räsoniert. Eine ähnliche Begrenzung im Resultat ergibt sich bei der Suche nach gemeinsamen Werten, etwa im Rahmen des interreligiösen oder interkulturellen Dialogs. Von einem Wertekonsens allein ist kein Zuwachs an konkreten Schritten zur Umsetzung von menschenrechtlichen Verpflichtungen zu erwarten. Damit gemeinsame Werte, wie etwa die unveräußerliche Würde des Menschen, Wirkungsmacht entfalten können, müssen sie in die jeweiligen lokalen Traditionen, in denen Religion nur ein Faktor unter vielen ist, eingelassen und auf konkrete rechtliche, administrative und kulturelle Reformen bezogen werden. Dies meint nicht den Ersatz der universalen Menschenrechte durch „islamische“ Menschenrechte, sondern die Würdigung und Bearbeitung der Menschenrechte und ihres Geltungsanspruches durch Muslime und Musliminnen innerhalb der eigenen Traditionen.

Vor diesem Hintergrund ist eindeutig, so das Argument der vorliegenden Studie, dass es ein geschlossenes menschenrechtliches Konzept, wie mit „dem Islam“ oder der islamisch geprägten Welt umzugehen ist, nicht geben kann, sondern allein eine Menschenrechtspolitik, die sich an den sozioökonomischen und politischen Machtverhältnissen und der rechtlichen wie der kulturell-religiösen Besonderheit der jeweiligen Länder ausrichtet. Dabei kann der Dialog über Menschenrechte durchaus eine Bedeutung annehmen, wenn er auf staatlicher oder nicht-staatlicher Ebene auf gleicher Augenhöhe geführt wird. Jeder Dialogpartner muss dabei anerkennen, dass Menschenrechte im Westen wie im Süden errungen werden müssen und die Umsetzung von Menschenrechtsabkommen in jedem Land Herausforderungen birgt. Diese Herausforderungen und Schwierigkeiten sollten das Kernstück von institutionalisierten Menschenrechtsdialogen ausmachen.

Neben die abstrakt-normativen Fragen nach „dem Islam und den Menschenrechten“ muss die Auseinandersetzung mit konkreten Problemen treten. Hier einige exemplarische Fragestellungen: Welche Praktiken von bestimmten Institutionen, wie zum Beispiel Sicherheitskräften und Justiz, stehen der Umsetzung der Anti-Folter-Konvention entgegen und wie können sie verändert werden? Wie produzieren beispielsweise Schulen geschlechterdiskriminierende Vorstellungen und welche Strategien lassen sich dagegen einsetzen? Welche gesellschaftlichen Veränderungen wirken der

Verbreitung von Gewalt gegen Frauen entgegen? Wie lassen sich Frauenrechte unterstützen, ohne dass dies als „Verwestlichung“ desavouiert wird? Dieses sind Fragen, bei denen es zunächst um Tatsachenfeststellung, mit den entsprechenden Regeln von Genauigkeit, Objektivität und Relevanz geht. In einem zweiten Schritt müssen Strategien zur Verbesserung der Lage entwickelt werden, möglichst mit entsprechenden Evaluierungsmöglichkeiten.

Mit Blick auf diese Fragestellungen sollte Menschenrechtspolitik langfristige Kooperation und Vernetzung mit Blick auf gemeinsame Interessen anstreben und sich dabei an die Gruppen wenden, die solche gemeinsamen Interessen haben und verfolgen können, wie zum Beispiel Mediziner/innen, der juristische Berufsstand, Journalist/innen, Akademiker/innen und junge Graduierte, Sicherheitsbeauftragte etc. Diese Netzwerkorientierung impliziert, dass auch institutionalisierte Menschenrechtsdialoge langfristig angelegt und mit konkreten Zielen und *benchmarks* ausgestattet werden müssen.

Konzeptionelle Empfehlungen

- Gespräche über die Menschenrechtslage in islamisch geprägten Staaten müssen vom im Westen wie in islamisch geprägten Staaten stark verbreiteten Essentialismus befreit werden. Dieser Essentialismus führt dazu, zunächst einmal „den westlichen“ und „den islamischen“ Standpunkt zu Menschenrechten vorzutragen. Daher sollte eine operationalisierte Begrifflichkeit von „Islam“ fruchtbar gemacht werden. Diese sucht nicht danach, was „der“ Islam zu einer bestimmten Frage sagt, sondern nimmt das als islamische Position hin, was die Gesprächspartner/innen als solche ansehen.

- Während sich das Zeichnungsverhalten der islamisch geprägten Staaten nicht wesentlich von dem anderer VN-Mitglieder unterscheidet, haben viele islamisch geprägte Staaten substantielle Vorbehalte gegen die VN-Menschenrechtsabkommen vorgebracht. Diese Vorbehalte schränken die Geltung der Konventionen in bestimmten Bereichen ein, haben oft aber auch eine innenpolitische Funktion. Diese kann zum Beispiel darin bestehen, eine islamistische Opposition von einer islamkonformen Rechtspolitik der Regierung zu überzeugen. Den Vorbehalten sollte angemessene Aufmerksamkeit zukommen. Es ist zu prüfen, welche Reformen durch die Vorbehalte verhindert werden, und daher müssen Reform-

Anforderungen im Detail, nicht aber abstrakt, diskutiert werden. Wenn sich die Vorbehalte auf islamrechtliche Lehrmeinungen stützen, sollten innermuslimische Diskussionen um die in den Vorbehalten angesprochenen Prinzipien des islamischen Rechts unterstützt werden. Es gilt, die Pluralität der islamrechtlichen Lehrmeinungen – sowohl in der Vergangenheit wie in der Gegenwart – zusammen mit lokalen Aktivist/innen und Jurist/innen für die Menschenrechtspolitik nutzbar zu machen. „Der“ Islam und „das“ islamische Recht sind Konstrukte, die Homogenität und Eindeutigkeit suggerieren und die Vielfalt von Interpretationen schlicht ignorieren. Das Ausräumen eines Vorbehaltes kann durchaus am Ende solcher Diskussionsprozesse stehen.

- Zwischenstaatliche Gremien, die Arabische Liga und die Organisation Islamischer Staaten (OIC), haben sich um eine regionale beziehungsweise religionspezifische Ausgestaltung der Menschenrechte bemüht. Dies sollte in bi- und multilateralen Gesprächen zur Kenntnis genommen werden. Ob und in welcher Weise die Arabische Liga und die OIC Partner in der bilateralen Menschenrechtspolitik sein können, muss sorgfältig überlegt werden. So könnte es vor allem im EU-Rahmen sinnvoll sein, mit Vertreter/innen der Islamischen Gruppe beziehungsweise der OIC in Genf engen Kontakt zu halten, auch um die Blockbildungen innerhalb der Menschenrechtskommission (MRK) nicht weiter eskalieren und die Arbeit der Kommission behindern zu lassen. Eine Kenntnisnahme der menschenrechtlichen Bemühungen der OIC sollte vor allem dazu führen, dass nicht in jedem Gespräch über Menschenrechte die normativen islamischen Begründungen für die Menschenrechte neu eingeführt werden müssen. Weder die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung (AIME) noch die Kairo-Erklärung zu Menschenrechten im Islam sollten jedoch zur Grundlage von Diskussionen über die Kompatibilität ihrer Bestimmungen mit VN-Konventionen verwendet werden; dies würde ihnen formal wie inhaltlich einen unangemessen hohen Status zuweisen.

- Bedingungen, unter denen Menschenrechtsorganisationen in islamisch geprägten Staaten agieren, sollten in der Menschenrechts- und Entwicklungspolitik verstärkt reflektiert werden. Die Entwicklung der Vereinsgesetzgebung sollte ein Teil des regelmäßigen länderbezogenen *monitoring* sein, und Geber müssen sich sehr gut überlegen, wie sie vorhandene Spielräume gegenüber solchen Regierungen nutzen können, die lokale NGOs in die Illegalität treiben.

Die Geber müssen jedoch auch berücksichtigen, dass viele NGOs sozial kaum verwurzelt sind und oft undemokratische Führungs- und Entscheidungsstrukturen aufweisen. Inwieweit sich Geber in die inneren Angelegenheiten ihrer Partnerorganisationen einmischen sollten und können, sei hier dahin gestellt. Allerdings beeinträchtigen undemokratische Führungs- und Entscheidungsstrukturen unter Umständen sowohl die gesellschaftliche Legitimität als auch die Nachhaltigkeit der Arbeit dieser Organisationen. Zu bedenken ist darüber hinaus, dass die Unterstützung von zivilgesellschaftlichen Organisationen immens politisch ist. Zivilgesellschaft ist, im Nahen Osten vielleicht noch stärker als andernorts, kein Raum abseits der Politik. Auch NGOs verfolgen unter Umständen klare politische, auch parteipolitische Zielsetzungen. Insgesamt gilt es, die Zusammenarbeit mit lokalen NGOs kritisch-konstruktiv zu sehen; erst ein faires und regelhaftes Zusammenspiel von Staat und Zivilgesellschaft kann die Entwicklungs- und Demokratiedefizite in diesen Gesellschaften angehen. Eine teils unreflektierte Unterstützung von NGOs hat viele der Probleme in der lokalen Menschenrechtsarbeit mit hervorgebracht oder zumindest verschärft, so zum Beispiel die Betonung der bürgerlichen Rechte auf Kosten der WSK-Rechte, aber auch Verteilungskämpfe unter den NGOs und den *urban professionals*.

- Die durch die Anwendung des Straf- und Familienrechtes entstehenden Menschenrechtsverletzungen in den verschiedenen nahöstlichen Staaten sind nach den allgemeinen menschenrechtlichen Standards zu beurteilen. Aber gerade nach dem 11. September müssen Menschenrechtsverletzungen, die durch Berufung auf nationale Sicherheitsinteressen gerechtfertigt werden, mit dem gleichen Maß gemessen werden, wie solche, die durch Berufung auf den Islam legitimiert werden. Ähnliches gilt für Verletzung von Frauenrechten; Diskriminierung von Frauen durch Gesetzgebung säkular orientierter Staaten ist nicht nach anderen Standards zu beurteilen als Diskriminierung, die sich auf religiöse Normen beruft.
- Menschenrechte von Frauen sind eines der am heftigsten umstrittenen Gebiete der Menschenrechtsarbeit. Dies liegt nicht primär an der Bedeutung des Faktors „Islam“ in diesen Gesellschaften, sondern daran, dass, wie andernorts auch, Veränderungen in der Stellung der Frau als gesellschaftliche Verfallsprozesse dargestellt und verbreitet werden. Die internationalen Debatten um Frauenrechte als Menschenrechte haben Diskussionen in islamisch geprägten Gesellschaften bereichert und einen Rahmen ge-

schaffen, in dem nationale Reformanstrengungen formuliert werden können. Andererseits sind dabei Verhärtungen entstanden, die heutige Projektarbeit erschweren. Dies erfordert von internationalen Gruppen und Gebern immer wieder eine sorgfältige Überprüfung und Reflexion ihrer eigenen Agenda und Sprecher/innenposition sowie eine stringente Evaluierung zur Wirkung von Frauenrechtskampagnen.

- Dem Verdacht, ein von Regierungen bilateral oder im Rahmen der EU geführter Menschenrechtsdialog sei ein Feigenblatt für Wirtschaftsinteressen, lässt sich am besten begegnen, wenn Menschenrechtsdialoge transparent und formalisiert (klare *benchmarks*, Evaluierung) durchgeführt werden. Ebenso sollte der tatsächliche Status des Menschenrechtsdialogs als Instrument geklärt werden. Ist ein Menschenrechtsdialog, zeitweilig oder grundsätzlich, ein Ersatz für andere menschenrechtspolitische Maßnahmen vor allem im Rahmen der VN, oder vollzieht er sich als eine Ergänzung zu ihnen? Gleichzeitig muss die Menschenrechtspolitik Rechenschaft über wirtschaftliche und menschenrechtliche Interessenkonflikte ablegen.

Operationelle Empfehlungen

- Innerhalb der Länder- und Regionalreferate in relevanten deutschen Institutionen sollte die Analyse der Menschenrechtslage eine der Grundlagen für die Entwicklung von Länder- beziehungsweise Regionalstrategien bilden. Strategien zur Verbesserung der Menschenrechtslage sowie die Auswahl von Partnern und Trägern müssen ebenfalls länderspezifisch entwickelt werden.
- Berührungängste mit islamistischen Gruppen, die menschenrechtsbasiert arbeiten, sollten abgebaut werden, wenn sich diese Gruppen aktiv für eine Verbesserung der Menschenrechte in ihrem Land einsetzen. Schwerpunkt vieler islamistischer Gruppierungen ist dabei die Arbeit in Gefängnissen, Waisenhäusern und insgesamt im karitativen Bereich.
- Im kulturellen Bereich sollten Projekte unterstützt werden, die den innergesellschaftlichen Dialog über Politik, Recht und Religion anstoßen beziehungsweise intensivieren. Als Zielgruppen kommen dafür neben Angehörigen der Freien Berufe (Berufsgruppen wie Ärzt/innen, Geistes- und Rechtswissenschaftler/innen, Journalist/innen, Richter/innen und Rechtsanwälte/innen, NGO-Professionals) auch junge Graduierte in Frage.

- Im Hochschulbereich sollten Förderprogramme gezielt auf die Region zugeschnitten und entbürokratisiert werden. Gerade für junge Graduierte sollte eine Förderung systematisch und langfristig angelegt werden.

- Die Aus- und Fortbildung von Jurist/innen sollte intensiviert werden, unter Umständen auch im Rahmen regionaler Austausch- beziehungsweise Kooperationsprogrammen. Dabei sollten regionale Dominanzbestrebungen einzelner Staaten genauso berücksichtigt werden wie regionale Ausprägungen der Rechtssysteme.

- Die bilaterale Menschenrechtspolitik sollte mit der EU koordiniert werden; formalisierte Menschenrechtsdialoge sollten in Anlehnung an die EU-Richtlinien von 2001 geführt werden.

- Vor allem im BMZ und seinen Durchführungsorganisationen sollte sich die Arbeit im Rechtsberatungs-, Gender- und Kinderbereich zunächst stärker um die Erforschung der jeweiligen lokalen Verhältnisse bemühen. Ein flexibler und solider menschenrechtsbasierter Ansatz ist so zu entwickeln, dass er den Kapazitäten des BMZ und den komplexen Erfordernissen vor Ort gerecht wird.

- Mit Blick auf straf- und familienrechtliche Normen sollte verstärkt Sachkenntnis aufgebaut werden. Diese kann sich nicht auf die Übersetzung von Gesetzestexten beschränken, sondern muss die systematische Analyse von richterlicher und gesellschaftlicher Praxis einschließen. (Lokale NGOs und Jurist/innen haben Erfahrung mit entsprechenden Kampagnen, verfolgen aber auch in diesem Bereich äußerst unterschiedliche Ansätze und Strategien.)

- Frauenrechte sind in der Menschenrechtspolitik westlicher Staaten inzwischen prominent vertreten. Frauenrechtsprojekte müssen berücksichtigen, dass in einigen Staaten diese Rechte in einem Umfeld durchzusetzen sind, in dem die Einforderung von Frauenrechten potentiell mit gesellschaftlichen Verfallsprozessen und Verwestlichung gleichgesetzt wird. Solche Gleichsetzungen sind politischer, in einigen Staaten auch sozioökonomischer Natur und werden oft religiös-kulturell begründet. Derartige

Auseinandersetzungen sind selten vermeidbar, da Projektarbeit gesellschaftspolitische Prozesse anstößt, ja auch anstoßen soll. Durch entsprechende Forschung im Vorfeld und während der Projektarbeit sollten Mitarbeiter/innen jedoch für diese Problematik sensibilisiert werden.

Gegenstand der Studie

"This is not to say that ideas and interests do not clash. They do, and always will. But those clashes can and must be resolved peacefully and politically. That is why the culture of knowledge which we seek will advance not only development, but also mutual appreciation between cultures. Perhaps there is no greater need for such appreciation today than between the Islamic peoples and those of the West. Too often, this question is discussed only through crude, invidious generalizations about the beliefs of one group or the behaviour of the other. Too often, the rhetoric of resistance from one group or other is deemed representative of the views of millions. What is ignored is the historic and evergrowing interaction between peoples; the ways in which individual States – regardless of religious affiliation – define, defend, and pursue their interests; and the propensity of States as well as individuals to form alliances and allegiances on other grounds than ethnic belonging or religious affiliation."

Kofi Annan, VN-Generalsekretär, Rede am Hampshire College, Amherst, MA, 16.9.1998

Ursprünglich war diese Studie als Bestandsaufnahme zum interreligiösen und -kulturellen Dialog sowie dem Menschenrechtsdialog konzipiert, bei der islamisch geprägte Staaten¹ nur ein Fallbeispiel darstellten. Im Laufe der Bearbeitungszeit stellte sich heraus, dass, im Nachgang der Ereignisse des 11. Septembers 2001, der „Dialog mit dem Islam“ einen so zentralen Platz in bundesdeutschen Debatten einnimmt, dass eine eigenständige, anwendungsorientierte Studie gerechtfertigt scheint. Dabei haben sich folgende Fragen als besonders dringlich herauskristallisiert: Wie lassen sich die Menschenrechte in der Außen- und Entwicklungspolitik gegenüber islamisch geprägten Ländern überzeugend, glaubwürdig und wirksam artikulieren?

¹ Trotz der umständlichen Diktion „islamisch geprägte Gesellschaft/Staat/Land/Welt“ soll in der vorliegenden Studie daran festgehalten werden. Damit wird zum einen zum Ausdruck gebracht, dass in diesen Gesellschaften die religiöse, islamische Prägung nur eine unter anderen und nicht notwendig dominant ist. Zum anderen impliziert die Begrifflichkeit das Primat des Gesellschaftlichen, d.h. sie verweigert sich einer Herauslösung des Religiösen aus dem gesellschaftlichen Kontext, in dem Religion geglaubt, gelebt und verhandelt wird.

Wo bestehen Fehleinschätzungen im Verständnis der Eigenart und Besonderheit islamisch geprägter Gesellschaften, die Einfluss auf deutsche Menschenrechtspolitik erlangen und wie ist solchen Fehleinschätzungen zu begegnen? Welche menschenrechtspolitischen Instrumente haben sich im Umgang mit islamisch geprägten Gesellschaften als geeignet, welche als ungeeignet erwiesen? Insgesamt fragt diese Studie nach Strategien für eine engagierte Menschenrechtspolitik der Bundesrepublik, die

- zu einer Verringerung von Menschenrechtsverletzungen in islamisch geprägten Ländern beiträgt;
- die Plausibilität deutscher und europäischer Menschenrechtspolitik bei staatlichen und nicht-staatlichen Akteur/innen erhöht; und
- die die Menschenrechtsaktivist/innen in islamisch geprägten Gesellschaften schützt und stärkt.

Geographischer Schwerpunkt der Studie ist der Nahen Osten und Nordafrika; auf andere Regionen wird nur am Rande eingegangen. Auch auf die ursprünglich geplante Bestandsaufnahme und Evaluierung des interreligiösen und interkulturellen Dialog als Instrument der Menschenrechtspolitik wurde vor diesem Hintergrund weitgehend verzichtet.²

Das hier herangezogene Material besteht aus öffentlichen Debatten in Zeitungen, akademischen Ausführungen, Menschenrechtsdokumenten der VN und multilateralen Institutionen, Interviews sowie Berichten lokaler und internationaler Menschenrechtsorganisationen. Wenngleich fast ausschließlich Material in europäischen Sprachen herangezogen wurde, soll doch an dieser Stelle ausdrücklich vermerkt werden, dass das Schrifttum in nicht-europäischen Sprachen schier unerschöpflich ist. Die Aufarbeitung dieses Materials hätte jedoch den Rahmen dieser Studie gesprengt.

Die vorliegende Studie geht nur sehr begrenzt auf menschenrechtsrelevante Diskussionen hinsichtlich des deutschen und europäischen Islams ein. Zwar ist die innen- wie außenpolitisch wirksame Wahrnehmung des Islams oft bis zur Unkenntlichkeit miteinander verwoben, aber die Politikfelder sind zu unterschiedlich, um sie innerhalb von einer Studie miteinander zu mengen. Jedoch sollte an dieser Stelle vermerkt werden, dass eine differenzierte Auseinandersetzung mit den vielfältigen Formen des Islamverständnisses in Deutschland dringend geboten scheint – Islam und Muslim/innen in Deutschland und Europa sollten nicht nur unter sicherheitspolitischen und sozialarbeiterischen Fragestellungen diskutiert werden.³

² Eine Bestandsaufnahme dieser Aktivitäten ist von Jochen Hippler und Andrea Lueg für eine ifa-Veranstaltung (Europäisch-Islamischer Kulturdialog, Okt. 2002) erstellt worden. Nach Angaben des BMZ ist auch innerhalb des BMZ eine Studie zum interkulturellen Dialog angefertigt worden; eine Kopie lag bei Abschluss dieser Studie nicht vor. Eine Bestandsaufnahme zu institutionalisierten Menschenrechtsdialogen der Schweiz und anderer Länder bietet die exzellente Studie von Schläppi/Künzli (2000).

³ Vorbildlich in dieser Hinsicht Rohe (2001, 93ff.), der konkrete rechtspraktische Probleme von Muslim/innen in Deutschland erläutert; Bielefeldt 2003 mit dem Schwerpunkt auf eine Diskussion der Religionsfreiheit sowie die Beiträge in dem von Thomas Hartmann und Margret Krannich herausgegebenen Band, die sich u.a. auch mit den Reaktionen der europäischen Mehrheitsgesellschaften auf Muslim/innen beschäftigen. Zur regelmässigen Information über Entwicklungen auch im europäischen Islam sind auch die Publikationen des *International Institute for the Study of Islam in the Modern World* (ISIM, Leiden) und die des Projektes *Promoting the Non-Exceptionalism of Islam in the West* (NOCRIME) empfehlenswert: www.isim.nl und www.nocrime.org.

1 „Dialog mit dem Islam“: Hochkonjunktur eines Konzeptes

Vor allem nach dem 11. September hat der interkulturelle Dialog oder, spezifischer, der „Dialog mit dem Islam“ in der veröffentlichten deutschen Meinung sowie in der Entwicklungszusammenarbeit und Auswärtigen Politik eine Aufwertung als Gegenbegriff zum „Kampf oder Konflikt der Kulturen“ (englisch *clash of civilizations*) erhalten. Dialog sei nötiger denn je, so die Argumentation, wenn sich das von Samuel Huntington 1993 heraufbeschworene Szenarium eines gewalttätigen Zusammenpralls des Westens mit den übrigen Kulturen (*West against the rest*), und insbesondere mit der „islamischen Zivilisation“, nicht bewahrheiten soll.

Doch nicht nur im „Westen“ haben die Bekenntnisse zum Dialog derzeit Hochkonjunktur. Der iranische Staatspräsident Khatami hatte schon 1998 vorgeschlagen, das Jahr 2001 zum Jahr des „Dialoges zwischen den Zivilisationen“ auszurufen; ein Vorschlag, dem die VN nachgekommen sind. 1999 lud die OIC die EU zur Aufnahme eines solchen Dialoges ein, welcher dann im Februar 2002 in Istanbul stattfand. Die Arabische Liga und die Muslimische Weltliga ernannten nach dem 11. September je einen Beauftragten für interkulturellen Dialog. All diesen Bemühungen gemein sind folgende Annahmen:

- Der **kulturelle Unterschied** zwischen „dem“ Westen und „dem“ Islam ist zentral für diesen Dialog;
- Der Dialog ist – mit Blick auf die Ereignisse des 11. September – **notwendig** und
- soll **konfliktverhütend wirken**.

Von vielen Kräften im Nahen Osten wird das Bemühen um einen konfliktverhütenden Dialog kritisch gese-

hen. So zeigten diese Bemühungen die Ignoranz des Westens gegenüber den Entwicklungen und Zuständen in der islamisch geprägten Welt. Politische Akteur/innen im Westen reduzierten islamisch geprägte Gesellschaften nach dem 11. September auf Fragen von Extremismus und Militanz. Soziale, ökonomische und politische Probleme würden vernachlässigt. Letztlich sei der vorgeschlagene Dialog damit nichts anderes als Anti-Terror-Kampf im Schafspelz.⁴

Während einige Stimmen im amerikanischen Außenministerium vorschlugen, an dreißig U.S. Botschaften Religions-Attachés mit theologischer Ausbildung einzustellen⁵, wurde im deutschen Auswärtigen Amt Ende 2001 die Einrichtung eines Arbeitsstabes für den „Dialog mit der islamischen Welt“ beschlossen. Dieser Stab ist Teil des Sonderprogramms Europäisch-Islamischer Kulturdialog, welches mit insgesamt 5,1 Millionen Euro aus Mitteln des Anti-Terror-Programms gefördert wird.⁶ Ein BMZ-Vertreter stellte im April 2002 kritisch fest, dass das BMZ bislang mit Blick auf Kooperations- und Dialoginstrumente auf dem „islamischen Auge in vielen Bereichen teilweise blind“ sei. Daher kündigte das BMZ an, verstärkt einen interkulturellen und interreligiösen Dialog mit islamisch geprägten Gesellschaften betreiben zu wollen.⁷

Insgesamt verstärken sich seit den neunziger Jahren, gerade auch bedingt durch innenpolitische Entwicklungen (Zunahme von Fremdenhass und gewalttätigen Übergriffen etc.) sowohl das Bedürfnis nach mehr Dialog mit dem „Islam“ als auch die komplette Ablehnung eines solchen Dialoges. Formuliert wird eine solche Ablehnung seit Jahren von konservativ-christ-

lichen Kräften wie Hans-Peter Raddatz, aber auch von Nationalisten wie dem Ex-Grünen Rolf Stolz und Feministinnen um Alice Schwarzer.⁸ Wiewohl die Motive der Ablehnung eines Dialoges sehr unterschiedlich sind, argumentieren die Vertreter/innen dieser Positionen doch ähnlich und stellen innenpolitische Belange in den Mittelpunkt. Sie sehen Deutschland in der Gefahr, von Muslim/innen „unterwandert“ zu werden. Vor diesem Hintergrund kritisieren sie besonders den von den Kirchen geführten Dialog mit dem Islam. Dass nach den Ereignissen des 11. Septembers selbst die Kirchen Kritik an der eigenen „Blauäugigkeit“ bei der Auswahl von Dialogpartnern einräumten⁹, dient den Kritikern als Beweis für die Hinfälligkeit jedweder Dialogbemühungen. Aber auch der Doyen der deutschen Historiker, Hans-Ulrich Wehler, sieht im Islam „einen militanten Monotheismus, der seine Herkunft aus der Welt kriegerischer arabischer Nomadenstämme nicht verleugnen kann“. Daher, so Wehler, seien Muslime in Deutschland „nicht integrierbar“.¹⁰ Insgesamt wird in diesen Argumentationen die Dialogfähigkeit von Muslim/innen grundsätzlich in Zweifel gezogen und jedwede Dialogbemühung pauschal abgetan. Im *Spiegel* wurden Verfechter des Dialoges höhnisch „bieder-korrekte Dialogchristen“ genannt.¹¹ So werden in diesen Ausführungen, aber auch in der Grossen Anfrage der CDU/CSU-Fraktion zum Islam in Deutschland¹², vor allem die Themen innere Sicherheit, Zuwanderung, Kriminalität und Integration mitverhandelt. In der Außenpolitik geht es hingegen vorrangig um den Stand der bilateralen Beziehungen und Interessengeflechte. Nach den Anschlägen auf New York und Washington ist der konfliktverhütende Dialog mit islamisch geprägten Gesellschaften in den Mittelpunkt der außenpolitischen Aufmerksamkeit gerückt, und die Menschenrechte stellen dabei einen wichtigen normativen Bezugspunkt dar. So formulierte der deut-

sche Außenminister Joschka Fischer im März 2002 vor der Genfer Menschenrechtskommission (MRK):

„Wir halten den Kulturdialog mit dem Islam gerade nach dem 11. 9. für besonders dringlich, aber er wird nur Früchte tragen, wenn beide Seiten bereit sind, für sie Inakzeptables auch als solches zu benennen. Für uns gehört zu einem ehrlichen Dialog vorrangig auch die Frage der Vereinbarkeit der Scharia mit den Frauenrechten und den internationalen Menschenrechtskonventionen.“¹³

Walther Lindner, bis Sommer 2002 stellvertretender Leiter des Arbeitsstabes Menschenrechte, Auswärtiges Amt, führte genauer aus:

„Militanter Islamismus ist ... ein ungeeignetes Objekt für multikulturelle Toleranz. Auch zu den Themen ‚islamische Körperstrafen‘ (etwa Auspeitschen, Steinigung, Amputationen), ‚Stellung der Frau in der Gesellschaft‘ sowie dem in konservativ-islamischen Staaten geltend gemachten generellen ‚Scharia-Vorbehalt‘ trotz universeller Geltung der Menschenrechte muss der Dialog offensiv, selbstbewusst und kritisch geführt werden.“¹⁴

Deutlich ist damit, dass in außenpolitischer Sicht ein „Dialog mit dem Islam“ vor allem die Vereinbarkeit des islamischen Rechts mit den internationalen Menschenrechtskonventionen thematisiert. Offen bleibt bislang:

- mit welchen Staaten ein Dialog geführt werden soll;
- was die Kriterien eines solchen Dialogs sind;
- ob ein institutionalisierter Menschenrechtsdialog geführt werden soll;
- oder ob Menschenrechte **auch, vorrangig oder gar ausschließlich** im Rahmen des politischen oder interkulturellen Dialoges verhandelt werden.

⁴ Diskussionen am Rande der ifa-Veranstaltung „Europäisch-Islamischer Kulturdialog“, 27. – 30.10.2002, Schloss Neuhausen.

⁵ Johnston, Douglas M., „The Case for a Religious Attaché“, *Foreign Service Journal* Feb. 2002, www.afsa.org/fsj/feb02/johnston.html [22.7.2002]. Pressematerial und alle Quellen aus dem Internet werden ausschließlich in den Fußnoten angegeben, Zugriffsdatum in eckigen Klammern.

⁶ Auswärtiges Amt 2002, 6. *Bericht der Bundesregierung zur Auswärtigen Kulturpolitik* 2001, S. 34. <http://www.auswaertiges-amt.de/www/de/infoservice/download/pdf/kultur/akp01.pdf> [19.8.2002]. Siehe auch die Webseite zum europäisch-islamischen Dialog: www.qantara.de.

⁷ BMZ 2001, 6.

⁸ Einen Überblick über dialog- und islamkritische Positionen findet sich auf der Webseite <http://www.konservativ.de/islam/home.htm> [5.12.2002]. Dort finden sich Beiträge von Hans-Peter Raddatz, Rolf Stolz und anderen Autoren, zum Teil mit offen rassistischen Parolen. Feministische Kritik gegen den „Dialog mit dem Islam“ wurde auch auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing („Frauen und der Fundamentalismus“, März 2002) vorgebracht, Claudia Tieschky, „Plädoyer für ein Ende der falschen Toleranz“, www.ev-akademietutzing.de/doku/aktuell/upload/Schwarzer.htm [7.10.2002]; Daniel Bax, „Alice im Morgenland“, *TAZ* 5.3.2002. Alice Schwarzer nennt Islamisten (ohne substantiell zu bestimmen, was eine/n Islamisten/in ausmacht) „islamische Kreuzzügler“ und eine „neue Art von Nazis“: Schwarzer 2002, 13, 17.

⁹ So Manfred Kock, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche, zitiert nach Jochen Bölsch, „Der verlogene Dialog“, *Der Spiegel* 51, 17.12.2001; und Bischof Rolf Koppe, der die Kirche dazu aufruft, „die Erkenntnisse des Verfassungsschutzes stärker [zu] nutzen als bisher“: „Evangelische Kirche erwägt kritischere Haltung zum Islam“, *FAZ* 27.9.2001.

¹⁰ Ralph Bollmann, „Interview mit Hans-Ulrich Wehler: ‚Muslime sind nicht integrierbar‘“, *TAZ* 10.9.2002.

¹¹ Bölsch, „Der verlogene Dialog“, op. cit.

¹² Antwort der Bundesregierung auf die Grosse Anfrage Islam in Deutschland. Drucksache 14/4530, 8.11.2000.

¹³ „Kein Anti-Terrorabbau bei Menschenrechtsverletzungen“, Rede von Bundesminister Fischer vor der Genfer MRK, 20.3.2002, http://www.auswaertiges-amt.de/www/de/ausserpolitik/ausgabe_archiv?archiv_id=2857&type_id=3&bereich_id=5 [5.12.2002].

¹⁴ Lindner 2002, 33.

1.1 Zur Begrifflichkeit: Menschenrechtsdialog und Dialog über Menschenrechte

Der Begriff „Menschenrechtsdialog“ stammt aus der jüngeren politischen Diskussion und lässt sich wie folgt definieren:

Menschenrechtsdialog

Der **institutionalisierte** oder auch **formalisierte Menschenrechtsdialog** ist ein öffentlich angekündigtes Verfahren, mit dem Staatenvertreter/innen politische Gespräche über Menschenrechte im Partnerland einleiten. Diese Gespräche haben einen klaren Anfangs- und Endpunkt. Über die Agenda und den Fortgang wird die Öffentlichkeit von Zeit zu Zeit zumindest informiert. Alle anderen konzeptionellen Punkte, zum Beispiel die Frage, welcher Aspekt der Menschenrechtssituation im Vordergrund steht, sind relativ offen und abhängig von der Situation im Land. Regionale wie fachliche Expertise ist auf beiden Seiten vertreten, und Kontinuität im Menschenrechtsdialog ist gesichert.

Für nicht-formalisierte Gespräche über Menschenrechte – die Menschenrechtssituation, Menschenrechtsverletzungen und –vorstellungen –, verwenden wir im Folgenden den Begriff **Dialog** oder **Gespräch** über Menschenrechte.

Der nicht-formalisierte Dialog, also ein **Dialog über Menschenrechte**, beschreibt damit beispielsweise die Aktivitäten der Menschenrechtsbeauftragten der Bundesregierung. So hat Gerd Poppe während seiner Amtszeit auf vielen Reisen in islamisch geprägte Gesellschaften vor allem in Südostasien die dortige Menschenrechtssituation immer wieder thematisiert.¹⁵

Grundsätzlich lässt sich der formalisierte Menschenrechtsdialog besser evaluieren.¹⁶ Zusätzlich erlaubt eine weitgehende Formalisierung *idealerweise* auch eine

transparente und nachhaltige Strategie bei der Vor- und Nachbereitung, eine sachbezogene Auswahl kompetenter Teilnehmer/innen sowie eine Koordinierung der jeweiligen menschenrechtsrelevanten außen- und entwicklungspolitischen bi- und multilateralen Strategien und Aktivitäten.

Trotz der Suggestion, es handele sich um ein Gespräch unter Gleichberechtigten, ist der Menschenrechtsdialog bis dato ein Instrument eines Staates, der auf die Entscheidungen und Praktiken eines anderen Staates Einfluss ausüben will und sich dabei das Machtgefälle zwischen den beiden Staaten zu Nutze macht. Dieses Machtgefälle und die entsprechenden, daran geknüpften Interessen lassen sich nicht fort- oder schönreden. Aus diesem Grund scheint es umso wichtiger, dass beide Seiten in einem Dialog Menschenrechte als gemeinsame, aber auch konkrete Anliegen begreifen.

Bislang hat die Bundesregierung formalisierte Menschenrechtsdialoge mit einigen nicht-westlichen Staaten geführt, in denen über lange Zeiträume schwere Menschenrechtsverletzungen begangen wurden und die erhebliche militärische und wirtschaftliche Bedeutung für Deutschland und die EU haben; konkret waren dies China und der Iran. Seitens der nicht-staatlichen Organisationen (NGOs) ist der Menschenrechtsdialog mit China und dem Iran immer wieder kritisiert worden. In Amnesty Internationals Kommentar zum 3. Menschenrechtsbericht der Bundesregierung heißt es, die dort erwähnten vier deutsch-iranischen Menschenrechtsseminare erfüllten nicht im Ansatz die an einen soliden und seriösen Dialog zu stellenden Anforderungen:

„Weder wurden vor oder während der Seminarreihe die maßgeblichen Kriterien für den Dialog herausgearbeitet noch fanden Vor- und Nachbereitungen statt. Kritikwürdig war darüber hinaus die mangelnde personelle Kontinuität, so dass das Ziel der Entwicklung eines systematischen und auf Dauer breit angelegten menschenrechtlichen Diskurses verfehlt wurde.“¹⁷

Insgesamt standen die bundesdeutschen Menschenrechtsdialoge mit China und Iran unter dem Verdacht, nicht primär auf eine Verbesserung der Menschenrechtssituation zu zielen, sondern auf die Verbesserung von Wirtschaftsbeziehungen mit diesen Staaten, deren Menschenrechtssituation in der Öffentlichkeit als skandalös wahrgenommen wurde. Der Menschenrechtsdialog sei lediglich als ein Feigenblatt für wirtschaftliche Interessen genutzt worden.¹⁸ Verstärkt wurde dieser Verdacht durch die mangelnde Transparenz – so legte die Regierung keine Rechenschaft über etwaige Konflikte zwischen deutschen wirtschaftlichen und menschenrechtspolitischen Interessen ab.

Diesem Verdacht lässt sich am besten begegnen, wenn ein Menschenrechtsdialog formalisiert geführt und seine Funktion klar definiert wird. Es muss geklärt werden, ob der Menschenrechtsdialog mit einem bestimmten Land an Stelle anderer menschenrechtspolitischen Maßnahmen, vor allem im VN-Rahmen, tritt oder ob er eine Ergänzung zu ihnen ist. Insbesondere sollten folgende Punkte umgesetzt werden:

- klar umrissene und transparente Ziele und Prioritäten setzen;
- die jeweiligen Strategien und Prioritäten mit relevanten Gruppen und Expert/innen im Inland koordinieren;
- die Strategie im EU-Rahmen koordinieren;
- gemeinsame *stakes* etablieren, das heißt anerkennen, dass die Durchsetzung von Menschenrechten im eigenen Land ebenso notwendig und oft schwierig ist;
- Kontinuität und Qualität im Dialog gewährleisten;
- Menschenrechtsfragen in die Außenhandelspolitik integrieren;
- Regelmäßige Evaluierung mit klaren *benchmarks* einrichten und entsprechende Maßnahmen (Neuformulierung von Prioritäten und Zielen, Abbruch oder Ausweitung des Dialoges) einleiten;
- Zivilgesellschaft am Dialog auf beiden Seiten beteiligen;
- Information der Öffentlichkeit gewährleisten.

1.2 „Dialog mit dem Islam“ – Überlegungen zum Verständnis von Islam und Kultur

Bevor im Einzelnen auf die Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten eingegangen wird, sollen zunächst kurz die wichtigsten Annahmen referiert werden, die sowohl in der innen- wie außenpolitische Debatte über den Dialog mit islamisch geprägten Gesellschaften eine Rolle spielen. Vor allem seit den achtziger Jahren sind diese Annahmen durch den Wunsch bestimmt, andere Gesellschaften über einen Zugang zu ihrer Kultur besser zu verstehen; sie werden im Folgenden an öffentlichen Debatten zum Islam und zum „Dialog mit dem Islam“ aufgezeigt.

Eine exemplarische Islam-Debatte vor dem 11. September fand zwischen April und Oktober 1995 statt. Sie entzündete sich an der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an die damals 73jährige, mittlerweile verstorbene, Orientalistin Annemarie Schimmel. In dieser Debatte ging es nicht um die wissenschaftliche Qualität von Schimmels Werk, die wesentlich dazu beigetragen hat, islamische Poesie und die Strömung des Sufismus in Deutschland bekannt zu machen. Die Debatte konzentrierte sich auf die Frage nach den Kriterien des Börsenvereins bei der Preisverleihung und schließlich darauf, ob Annemarie Schimmel diesen Kriterien genüge.¹⁹ So argumentierte eine Seite pointiert, Schimmel habe sich ohne Frage um den Islam verdient gemacht, nicht jedoch um den Frieden. Sie habe ihre Stellung in der islamisch geprägten Welt, vor allem in Pakistan, nicht dazu genutzt, ein deutliches Wort für die Menschenrechte und vor allem für die Frauenrechte einzulegen.²⁰ Ebenso habe sie es versäumt, sich für Salman Rushdie auszusprechen, der zwischen 1989–1998 von der iranischen Regierung wegen seines Buches „Die Satanischen Verse“ für vogelfrei erklärt worden war.²¹ Die Art von Wissen und Einfluss, die Schimmel besaß, so die Logik dieser Position, verpflichtete sie als Deutsche, als Europäerin, als Nichtmuslimin, nachgerade für die Werte der westlichen Zivilisation einzutreten und nicht unpolitisch zu bleiben.²²

¹⁸ Siehe: Deile 2000; zusammenfassende Bewertung bei Heinz 2002. Zum Dialog mit dem Iran siehe Bielefeldt 1992, 1995; zum Dialog mit China sehr kritisch und detailliert: Human Rights in China, „From principle to pragmatism: Can 'dialogue' improve China's human rights situation?“ 23.6.1998, http://iso.hrichina.org:8151/old_site/reports/dialogue.html [10.6.2003].

¹⁹ Eine knappe Zusammenfassung der Debatte in: „Der richtige Preis? Neue Debatte um Annemarie Schimmel“, NZZ 7.10.1995.

²⁰ Heiner Geißler in: Tilman Spengler, Heiner Geißler, „Wenn ich Roman Herzog wäre ...“, Die Woche 13.10.1995.

²¹ „Der richtige Preis?“, op. cit. Dort sogar die Aussage: Schimmel „hat ... im privaten Kreis gesagt, sie könnte Rushdie ‚umbringen‘“. Schwarzer (2002, 13) nennt Schimmel „eine Freundin islamischer Kreuzzügler und der iranischen Ayatollahs“. Differenzierter zu Schimmels Haltung: Tilman Spengler in „Wenn ich Roman Herzog wäre ...“, op. cit.

²² Heiner Geißler in: Tilman Spengler, „Wenn ich Roman Herzog wäre ...“, op. cit. Heftige Kritik an Annemarie Schimmels Haltung zu Frauenrechten übt auch Filter 2002, 85–86.

¹⁵ Gespräch mit Gerd Poppe, Menschenrechtsbeauftragter der Bundesregierung, Berlin, August 2002.

¹⁶ Zum Beispiel anhand konkreter Richtlinien für die Führung von Menschenrechtsdialogen, wie sie von der EU im Dezember 2001 verabschiedet worden sind. In den Richtlinien wird auch klar ausgedrückt, dass ein Menschenrechtsdialog VN-Aktivitäten, wie das Einbringen einer Resolution, nicht ausschließt, s.u. Kapitel 5; Council of the EU, „European Union Guidelines on Human Rights Dialogues, 13.12.2001“, http://europa.eu.int/comm/external_relations/human_rights/doc/ghd12_01.htm [13.2.2003].

¹⁷ Amnesty International 1996, 10.

Befürworter der Preisverleihung an Annemarie Schimmel fanden sich unter anderem unter deutschen Orientalisten, besonders auch am Deutschen Orient-Institut in Hamburg. So kritisierte Kai Hafez die oben referierte Position vehement:

„... der mit Menschenrechten begründete Antifundamentalismus weiter Teile des linken und linksliberalen (intellektuellen) Bürgertums in Deutschland [ist] eine Reduktion des Islams und des Islambildes, die in einem deutlichen Spannungsverhältnis zum gleichfalls gepflegten Werte- und Kulturrelativismus steht.“²³

Auch der damalige Bundespräsident Roman Herzog, den Schimmel auf Reisen nach Pakistan begleitet hatte, betonte, dass Schimmels Arbeiten Europa den Islam näher gebracht habe, seine Kultur, Heterogenität, Schönheit – sie habe damit zukunftsichernd gewirkt und einen Beitrag dazu geleistet, dass es nicht zu einem Kampf zwischen Islam und dem Westen käme.

„Ohne gegenseitiges Wissen gibt es kein gegenseitiges Verständnis, ohne Verständnis gibt es keinen gegenseitigen Respekt und kein Vertrauen, und ohne Vertrauen gibt es keinen Frieden, sondern wirklich nur die Gefahr des Zusammenpralls“,

fasste Herzog seine Auffassung zusammen.²⁴ Zwar fiel Herzog an anderer Stelle das begriffliche Ungleichgewicht in der Gegenüberstellung von „Islam“ – „Westen“ auf;²⁵ er begründet diese „seltsame Asymmetrie“ jedoch damit,

„dass es weder um einen im strengen Sinne religiösen noch um einen Konflikt zwischen Weltteilen geht. Tatsächlich geht es um Differenzen der Kulturen im weitesten Sinne, der Denkgewohnheiten, Lebensformen, politische Überzeugungen und wirtschaftliche Ordnungen einschließt.“²⁶

Gegen diese „Schwarzweißmalereien“ will Herzog eine „präzise Tatbestandsaufnahme“ setzen. Das sei durch kulturelle Mittler wie Annemarie Schimmel

möglich, aber auch durch „authentische Stimmen des Islam“, die die eigene Kultur differenziert darstellen und die andere Kultur verstehen und kritisch würdigen wollten.²⁷ Ausführlich thematisiert Herzog diesen Zusammenhang wie folgt:

„Man wird der deutschen Öffentlichkeit wohl kaum Unrecht tun, wenn man behauptet, dass zu viele bei der Nennung des Wortes ‚Islam‘ vor allem Begriffe wie ‚inhumanes Strafrecht‘, ‚religiöse Intoleranz‘, ‚Unterdrückung der Frau‘ und ‚aggressiver Fundamentalismus‘ assoziieren. Das ist eine Verengung, die wir korrigieren müssen. Erinnern wir uns nur einmal daran, dass es vor sechs- oder siebenhundert Jahren eine große islamische Aufklärung gegeben hat, die dem Westen beträchtliche Teile des antiken Wissens erhalten hat und sich sicher ihrerseits mit einem abendländischen Denken konfrontiert sah, das sie als ziemlich fundamentalistisch und intolerant empfunden haben muss.“²⁸

Er gestand zu, dass „[m]an ... immer verschiedener Meinung darüber sein müsse, was das für unsere Einstellung zum Islam bedeutet“, deutlich sei aber, dass vermehrtes Verständnis für eine andere Kultur „ernsthafte Gespräche zwischen den Kulturen erleichtert“.

Herzog geht damit, wie viele deutsche Politiker/innen und Intellektuelle, von der grundsätzlichen Andersartigkeit und der Abgeschlossenheit der Essenzen einer historischen Kultur aus, die es aufzuspüren gilt. Sowohl die Vorstellung, es gebe „authentische Stimmen des Islams“ als auch der beschriebene Kulturbegriff und die auf ihm aufbauenden Positionen für einen interkulturellen Dialog werden jedoch durchaus kritisch betrachtet, und dies nicht nur von Kulturtheoretiker/innen. So kritisiert Ebrahim Moosa, Religionswissenschaftler an der Duke-University, die Rolle, die muslimischen Intellektuellen im Hochschulbereich zugewiesen wird. Seine Kritik lässt sich auch auf andere Bereiche der intellektuellen Produktion übertragen.

„At times Muslim intellectuals fulfil the requirements of ethnic and cultural diversity on campuses; on

other occasions they lend some aura of ‚credibility‘ to the teaching profile; and at worse they serve as native informants.“²⁹

Im deutschen Kontext bezeichnen viele muslimische Intellektuelle die ihnen zugewiesene Funktion als „Alibi- oder Vorzeigemuslim/innen“. Mit Blick auf den Kulturbegriff fragt der libanesische Dichter und Journalist Abbas Beydoun ähnlich kritisch:

„...which are the cultures with which the West wants to enter into dialogue? Are they maybe the cultures of the past which, despite their greatness, vestiges of which are found in museums, libraries, temples and archaeological sites ..., are no longer anything more than the exoticism of cultural tourism? Will the West enter into dialogue with the cultures of the past, the anchorage point of the fundamentalists, with the old religious scholars, with the Islamic Sufis or governments? ... With whom will the West talk? With the east that is has invented and imagined, sometimes as a paradise of delights, sometimes as a reservoir of violence terror?“³⁰

Neben dieser grundsätzlichen Problematik, die Beydoun hier für den interkulturellen Dialog aufzeigt, stellt sich die Frage, die Herzog selbst anscheidet: welche Bedeutung hat das Wissen über (Hoch)Kultur und Religion für den politischen Umgang mit zeitgenössischen Gesellschaften? Oft wird eine solche Bedeutung mit dem Verweis auf islamistische³¹ Rhetorik einfach angenommen; da der Islam „Religion und Staat (al-islam din wa daula)“ sei,³² sei das Verstehen der Religion quasi gleichbedeutend mit dem Verständnis des Politischen – in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

So gibt es vier Annahmen, die die Aufrufe zum „Dialog mit dem Islam“, aber auch den Umgang mit dem Islam schlechthin, oft prägen:

■ Das Erkennen von (Hoch)kultur und Religion des Islams ist für den politischen Umgang mit islamisch geprägten Staaten relevant;

- Was an und in islamisch geprägten Ländern erklärungsbedürftig ist, ist die Religion;
- Es gibt eine Essenz von Islam, die sich in offenbaren und in kanonisierten Texten jenseits historischer Praktiken, Politisierung von Religion und innenpolitischen Konflikten auffinden lässt;
- Diese Essenz kann von Islam-Experten (nur in der Ausnahme sind dies Frauen) und von „authentischen Stimmen des Islams“, das heißt wohl muslimischen Intellektuellen, autoritativ dargestellt werden.

Im Folgenden sollen diese Annahmen im Detail besprochen werden. So wird anhand der Debatte über Annemarie Schimmel und anderen vergleichbaren Debatten zweierlei deutlich: Was an islamisch geprägten Gesellschaften als problematisch und erklärungsbedürftig empfunden wird, ist der Islam – und nicht etwa politische Machtverhältnisse oder ökonomische Ungleichheit. Entsprechend wird der Islam, als Religion und Kultur, zum erklärenden Faktor und ist gegenüber allen anderen Erklärungsmustern privilegiert. Diese Sichtweise mag auch oder sogar zum Großteil einer innenpolitischen Wahrnehmung geschuldet sein. So wird die „Andersartigkeit“ türkischer Migrant/innen in Deutschland in erster Hinsicht als Resultat ihrer Religionszugehörigkeit wahrgenommen, nicht zum Beispiel als Resultat der vorwiegend ländlichen Herkunft der ersten Generation von Migrant/innen. Weitgehend unter Ausblendung von vielfältigen transnationalen Verflechtungen brachte der französische Anthropologe Emmanuel Todd dies jüngst auf den Punkt:

„Obwohl viele Türken zum Zeitpunkt ihrer Ankunft eine laizistische Variante des Islam repräsentierten, hat dies die deutsche Aufnahmegesellschaft nicht daran gehindert, sie als Muslime zu charakterisieren. ... Insofern kann man sagen, dass es die deutsche Umgebung ist, die die paradoxe Entwicklung einer Islamisierung der Türken hervorbringt.“³³

Zwar hat ohne Frage das Erstarken des Fundamentalismus in der Welt insgesamt, aber auch in islamisch geprägten Ländern, die Bedeutung der Religion in

²³ Kai Hafez, „Hoffnung auf einen Dialog. Das Orient- und Islambild in Deutschland“, *Süddeutsche Zeitung* 30.9.1995.

²⁴ „Rede des Bundespräsidenten zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel“, *FAZ* 16.10.1995.

²⁵ Eine ausdrückliche Begründung der Verwendung dieses Gegensatzes findet sich bei Udo Steinbach, Direktor des Deutschen Orient-Instituts, Hamburg: „... das Wesentliche muslimischer Existenz [liegt] in dem Aufeinanderbezogensein der Gemeinde und ihrer Rückbindung (religio) an die Transzendenz“, während sich im Westen der religiöse und der politische Raum getrennt entwickelt haben: Steinbach 2002, 451–2.

²⁶ Roman Herzog, „Warum der Westen lernen muss, skeptisch zu werden. Eine Antwort auf den iranischen Staatspräsidenten Muhammad Chatami“, *FAZ* 30.4.1999.

²⁷ „Rede des Bundespräsidenten zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel“, *FAZ* 16.10.1995.

²⁸ Ebenda.

²⁹ Ebrahim Moosa, „Configuring Muslim Thought“, www.isim.nl/files/news/12.pdf [4.8.2003].

³⁰ Abbas Beydoun, in: Deutsche Stiftung für Entwicklung 2002, 43.

³¹ Mit Islamismus bzw. Fundamentalismus ist diejenige Strömung des zeitgenössischen islamischen Denkens gemeint, die Prinzipien der islamischen Religion und Rechtslehre zum hauptsächlichsten Maßstab der individuellen und der gesellschaftlichen Lebensführung machen will. Zur Begriffsdiskussion prägnant: Krämer 1999, 30–32; eine nützliche Kategorisierung der verschiedenen Strömungen innerhalb islamistischer Bewegungen findet sich bei Clark/Schwedler 2003.

³² Obgleich gerade die populärwissenschaftliche Literatur diesen Satz nahezu mantrahhaft als „die“ Lehre des Islams zum Verhältnis von Politik und Religion wiederholt, findet er sich laut Kermani (2001, 14–5) in keiner einzigen Quelle vor dem 18. Jahrhundert.

³³ Veronika Kabis, „Allmacht des Einwanderungslandes: Interview mit dem Sozialanthropologen Emmanuel Todd“, *TAZ* 19.8.2002: s.a. Kermani 2001, 17 für ein ähnliches Argument.

Politik und Gesellschaft erhöht. Dennoch lässt sich, vielleicht etwas überspitzt, formulieren, dass das oben skizzierte Islam-Verständnis, das heißt die Privilegierung der Religion, auch von islamistischen Kräften vertreten wird. So meinen viele Islamisten (deren in Deutschland rezipierte Sprecher sind zumeist Männer), dass die heutigen nahöstlichen Gesellschaften sich primär über Religion – oder eben deren Abwesenheit – erklären lassen. Doch die Positionen haben noch mehr gemein. Sie teilen nicht nur die Privilegierung der religiös-kulturellen Perspektive, sondern auch eine grundsätzliche Geschichts- und Politiklosigkeit. Anhand theologischer Texte konstruieren einige Orientalisten und viele islamistische Denker einen Ur- und Ideal-Islam, sozusagen den Islam-an-sich, für den historische Erfahrungen und politische Macht- und Interessenpolitik irrelevant sein sollen.³⁴ Navid Kermani, wissenschaftlicher Koordinator des Arbeitskreises Moderne und Islam am Wissenschaftskolleg zu Berlin, warnt: „... ein westlicher Diskurs, der die arabische Welt ausschließlich durch ihre Religion definiert, [spielt] einem fundamentalistischen Diskurs, der ebenso verfährt, in die Hände.“³⁵ Schärfer, jedoch sehr pauschalisierend, formuliert der Intellektuelle Aziz al-Azmeh (Humanities Center, Central European University, Budapest):

*„Die europäischen Islamwissenschaftler bilden eine merkwürdige Allianz mit dem muslimischen Fundamentalismus. Beide huldigen einem haltlosen Essentialismus und glauben an ein unveränderliches, ahistorisches Substrat, einen mythischen, wirklichen Islam, der zeitunabhängig ist und nur am Quellpunkt der islamischen Phänomene, an ihrem frühesten Ursprung, existiert. ... Fundamentalismus und Orientalismus tilgen also beide die entscheidende Rolle der Geschichte...“*³⁶

Im deutschsprachigen Raum vertreten eine ähnliche Position Jochen Hippler und Andrea Lueg: „Der Islam ist eine Fiktion, die von westlichen Besserwissern und islamischen Möchtegernerlösern geteilt wird“, schreiben sie in ihrer pointierten Diskussion über die Produktion des Feindbildes Islam.³⁷

Solcherart entkleidet von allen gesellschaftlichen Kontexten kann dann über „den“ Islam schlechthin gesprochen werden, und das selbst noch dann, wenn zugestanden wird, dass es plurale Erscheinungsformen von Islam gibt. Anstatt das, was Islam „ist“, anhand von islamistischen, formelhaften Lehrsätzen (wie „Islam ist Religion und Staat“)³⁸ darzustellen, erscheint es sinnvoller zu untersuchen, wie Muslim/innen zu einem konkreten Zeitpunkt an einem konkreten Ort zum Beispiel das Verhältnis von Staat und Religion anhand der kanonisierten Texte und anderer Quellen interpretiert haben und wie dieses Verhältnis in der Praxis aussah. Das Gleiche gilt für das islamische Recht; weder aus den Grundquellen der islamischen Religion noch aus islamischen Rechtstexten lässt sich ablesen, wie die Rechtspraxis oder das Verhältnis von Recht und Religion zu einem konkreten Zeitpunkt ausgesehen hat.³⁹ Solche Untersuchungen müssen mit dem theoretischen und begrifflichen Instrumentarium aus Geschichtswissenschaft, Soziologie, Anthropologie und ihren Unterdisziplinen geführt werden – genauso wie diese Disziplinen bei der Erforschung der geschichtlichen, politischen, rechtlichen und sozialen Zusammenhänge und Systeme in anderen Gesellschaften zur Anwendung kommen. Aziz Al-Azmeh bezeichnet diese Anforderung recht treffend als die Befreiung der Islamwissenschaft vom Islam.⁴⁰

Insgesamt macht es daher Sinn, mit einem operationalisierten Begriff von Islam zu arbeiten wie es die Berliner Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer vorschlägt. Sie führt aus:

*„...Islam (ist), überspitzt ausgedrückt, weitgehend das, was Muslime an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit als islamisch definieren und praktizieren. Denn die als solche unstrittig verbindlichen Textquellen – der Koran ... und die Überlieferungen der Aussagen und Handlungen des Propheten ... – sind in sich mehrdeutig ...; der Kreis ihrer Interpreten ist offen, Theorie und Methoden der Textauslegung ... sind im Prinzip zwar festgelegt, in der Praxis aber höchst differenziert.“*⁴¹

Es liegt auf der Hand, dass in einer inner-islamischen reformorientierten Debatte eine solche Begrifflichkeit Spannungen produzieren mag, die nicht jedem Gläubigen behagen mögen; es soll hier auch dahin gestellt bleiben, ob so umstrittene islamische Traditions- und Interpretationslinien konstruktiv kritisiert werden können. Ein derart operationalisierter Begriff von Islam erscheint jedoch da sinnvoll, wo es weniger um den normativen Gehalt von Religion geht denn um gesellschaftliche und politische Prozesse.

Gespräche über die Menschenrechtslage in islamisch geprägten Staaten und Veranstaltungen zum „Dialog mit dem Islam“ müssen vom Essentialismus entlastet werden, der dazu führt, zunächst einmal „den westlichen“ und „den islamischen“ Standpunkt zu Menschenrechten vorzutragen. Daher sollte eine operationalisierte Begrifflichkeit von Islam fruchtbar gemacht werden. Diese sucht nicht danach, was „der“ Islam zu einer bestimmten Frage sagt, sondern nimmt das als islamische Position hin, was die Gesprächspartner/innen als solche ansehen.

³⁴ Hippler 2002a, 206/7, 212; Al-Azmeh 1996, 202.

³⁵ Interview mit Navid Kermani, „Der islamistische Traum ist aus“, TAZ 3.11.2001.

³⁶ Al-Azmeh 1996, 202.

³⁷ Hippler, Jochen, Andrea Lueg 2002, 12.

³⁸ Siehe Fussnote 32.

³⁹ Siehe Fadel 1997, 200–201.

⁴⁰ al-Azmeh 1996, 207.

⁴¹ Krämer 1999, 25–6.

2 Aspekte menschenrechtspolitischer Aktivitäten islamisch geprägter Staaten in den VN

Vor allem im Rahmen der VN haben Vertreter islamisch geprägter und asiatischer Staaten immer wieder Einwände gegen die Universalität der Menschenrechte vorgebracht. Diese Einwände äußerten sich in dem Generalverdacht, dass die Universalität der Menschenrechte zum einen eine Notwendigkeit zur Adaptation westlicher Gesellschaftsformen impliziere, zum anderen von Großmächten dazu genutzt werde, unter dem Deckmantel von Menschenrechts- und Völkerrechtsnormen willkürlich in die souveränen Angelegenheiten von Einzelstaaten einzugreifen. Diese Haltung äußerte sich erstens in Interventionen und Abstimmungsverhalten in Gremien der VN, zweitens in Vorbehalten gegenüber einigen Artikeln von Menschenrechtskonventionen und drittens in der Entwicklung regionaler und islamisierter Menschenrechtserklärungen.

Im Rahmen dieser Studie wird die Menschenrechtspolitik islamisch geprägter Staaten nur ausschnittshaft dargestellt; im Folgenden sollen einige Aktivitäten dieser Staaten in zwischenstaatlichen Organisationen, in internationalen Gremien und schließlich ihre grundsätzlichen Argumentationen zu Islam und Menschenrechten vorgetragen werden. Der Gefahr, dass dem am meisten Platz zukommt, der sich am lautstärksten bemerkbar macht, kann hier nicht entgangen werden – so wird in diesem Kapitel vornehmlich auf solche Positionen eingegangen, die sich als spezifisch islamisch artikulieren. Dies, so soll ausdrücklich vorausgeschickt werden, sind jedoch nicht die einzigen Positionen, die in der Region zum Thema Islam und Menschenrechte vorgetragen werden. Wie an anderer Stelle (Kapitel 4) ausgeführt wird, gibt es in vielen islamisch geprägten Staaten eine Menschenrechtsbewegung, die sich allein auf VN-Menschenrechtsübereinkommen stützt.

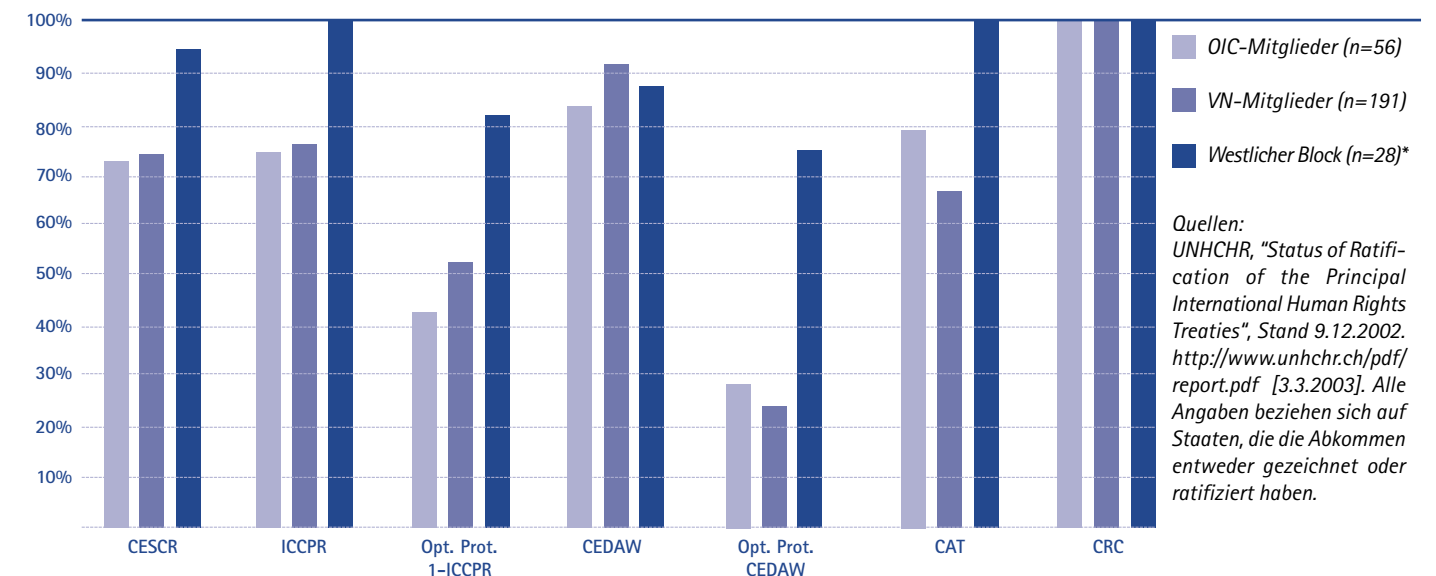
2.1 Islamisch geprägte Staaten und VN-Menschenrechtsabkommen: Ratifizierungsstand und Vorbehalte

Vertreter islamisch geprägter Staaten haben in VN-Diskussionen, aber auch in vielen anderen Foren, konsistent den Einwand vorgebracht, dass das von der VN vertretene Menschenrechtsregime grundsätzlich westlicher und hegemonialer Natur sei: So stelle es eine Einmischung in die nationale Souveränität der einzelnen Staaten dar und eine Form des modernen westlichen Kulturimperialismus.⁴²

Die folgenden Abbildungen untersuchen rein quantitativ, ob Mitgliedstaaten der Organisation Islamischer Staaten (OIC), aufgrund ihrer Kritik am VN-Menschenrechtsregime, ein von anderen VN-Mitgliedstaaten unterscheidbares Ratifizierungsverhalten an den Tag legen. Ebenso wird dargestellt, ob sie in stärkerem Masse als andere Staaten Vorbehalte (*reservations*) einlegen beziehungsweise die Konvention einschränkende Erklärungen (*declarations*) abgeben. Eine qualitative Untersuchung dieser Vorbehalte, ihres Rechtscharakters und der Reaktionen der anderen VN-Mitgliedstaaten würde den Rahmen dieser Darstellung sprengen und ist von anderen Autorinnen vorgenommen worden.⁴³ Hier sei nur so viel gesagt, dass sich die substantiellen Vorbehalte der OIC-Staaten in drei Typen gliedern. Die Vorbehalte führen zur Einschränkung bestimmter Konventionsartikel

- mit Blick auf nationale, kodifizierte Gesetzgebung, meist das Familiengesetz (Personalstatut);
- oder mit Blick auf das nicht-kodifizierte islamische Recht oder islamrechtliche Prinzipien.

Abbildung 1:
Ratifizierung: VN- und OIC-Mitgliedstaaten nach Konvention (in Prozent)



Quellen:
UNHCHR, "Status of Ratification of the Principal International Human Rights Treaties", Stand 9.12.2002. <http://www.unhchr.ch/pdf/report.pdf> [3.3.2003]. Alle Angaben beziehen sich auf Staaten, die die Abkommen entweder gezeichnet oder ratifiziert haben.

Abkürzungen:
CESCR: WSK-Pakt; ICCPR: Zivilpakt; Opt. Prot. 1: Individualbeschwerderecht Zivilpakt; CEDAW: Frauenrechtskonvention; Opt. Prot.: Individualbeschwerderecht CEDAW; CAT: Anti-Folter-Konvention; CRC: Kinderrechtskonvention.

*Die Türkei wird hier unter den OIC-Staaten geführt, nicht als Mitglied der Westlichen Gruppe.

- Geltung der gesamten Konvention wird durch einen Generalvorbehalt eingeschränkt.

Des dritten Typus hat sich allein Saudi-Arabien im Herbst 2000 bedient:

"In case of contradiction between any term of the Convention [on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, CEDAW] and the norms of Islamic law, the Kingdom [of Saudi Arabia] is not under obligation to observe the contradictory terms of the Convention."

Trotz des heftigen Protestes vieler VN-Mitgliedstaaten – Finnland sprach von "serious doubts as to the commitment ... to fulfil ... obligations under the Convention" – haben alle Staaten das Inkrafttreten der Konvention in Saudi-Arabien anerkannt.⁴⁴

Hinsichtlich der Berichtspflicht der VN-Mitgliedstaaten sei vorausgeschickt, dass die OIC-Staaten – wie alle anderen VN-Staaten auch – ihrer Berichtspflicht

an die Vertragsorgane nur unzureichend nachkommen. Eine regional spezifische Vernachlässigung der Staaten-Berichtspflicht lässt sich jedoch nicht feststellen. So gilt für die OIC-Staaten, was auch für alle anderen VN-Mitgliedstaaten gilt. Ein Sachverständiger berichtete schon 1997: „Die Unterlassung der Berichterstattung hat chronische Ausmaße angenommen ... Staaten ... berichten entweder gar nicht oder erst lange nach Fälligkeit des Berichts.“⁴⁵

Die Abbildung zeigt deutlich, dass der Generaleinwand und –verdacht („westlich“ und „hegemonial“) gegen die VN-Menschenrechtskonventionen keine, beziehungsweise nur bedingte, Auswirkungen auf die Ratifizierung durch die OIC-Staaten hat. Lediglich die Fakultativprotokolle zum Zivilpakt (ICCPR) und Frauenrechtskonvention (CEDAW) sind im Verhältnis von deutlich weniger OIC-Mitgliedstaaten ratifiziert worden.

Insgesamt lässt sich ablesen, dass Individualbeschwerderechte nicht auf ungeteilte Zustimmung dieser Staaten stößt. Wie die Abbildung zeigt, sieht dies im

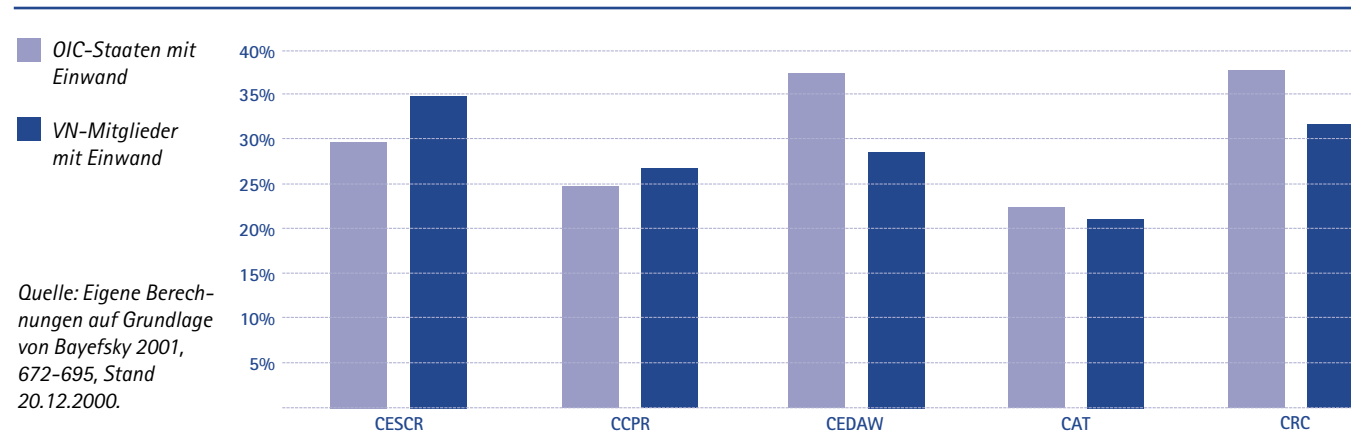
⁴² Zusammenfassung dieser Argumentation bei: Forstner 2002, 491.

⁴³ Eine detaillierte Analyse liefert Petersohn 1999; knapp auch bei Schöpp-Schilling 2001, 55ff.

⁴⁴ Der saudi-arabische Vorbehalt und die von anderen Mitgliedsstaaten dagegen erhobenen Widersprüche (objections) finden sich bei: http://www.bayefsky.com/html/saudi-arabia_t2_cedaw.php [6.12.2002].

⁴⁵ E/CN.4/1997/74, zitiert nach: VN-Generalversammlung (2002) „Bericht des Generalsekretärs, Stärkung der Vereinten Nationen: Eine Agenda für weitere Veränderungen“, A/37/387, 9.9.2002, para. 53. http://www.uno.de/sg/reform/A_57_387.pdf [6.12.2002].

Abbildung 2:
Vorbehalte der OIC- und VN-Mitgliedstaaten nach Konvention (in Prozent der ratifizierenden Staaten)



Maßstab aller VN-Mitglieder nicht viel anders aus: Instrumente, die effizientere Beobachtung der Menschenrechtslage und -entwicklung möglich machen würden, sind insgesamt nur von einer recht kleinen Anzahl von Staaten ratifiziert worden. Lediglich im westlichen Block haben 82 Prozent, beziehungsweise 75 Prozent, die beiden Fakultativprotokolle zum Individualbeschwerderecht ratifiziert. Unter den VN-Mitgliedstaaten haben jedoch 33 Prozent, respektive 92 Prozent, aller Staaten, die den Zivilpakt respektive CEDAW ratifiziert haben, die jeweiligen Fakultativprotokolle zur Individualbeschwerde nicht ratifiziert. 66 Prozent aller VN-Mitgliedstaaten lassen die Individualbeschwerde (Artikel 22) unter der Konvention gegen Folter ebenfalls nicht zu.⁴⁶

Abbildung 3:
Anteil der OIC-Staaten an den insgesamt eingelegten Vorbehalten nach Konvention (in Prozent)

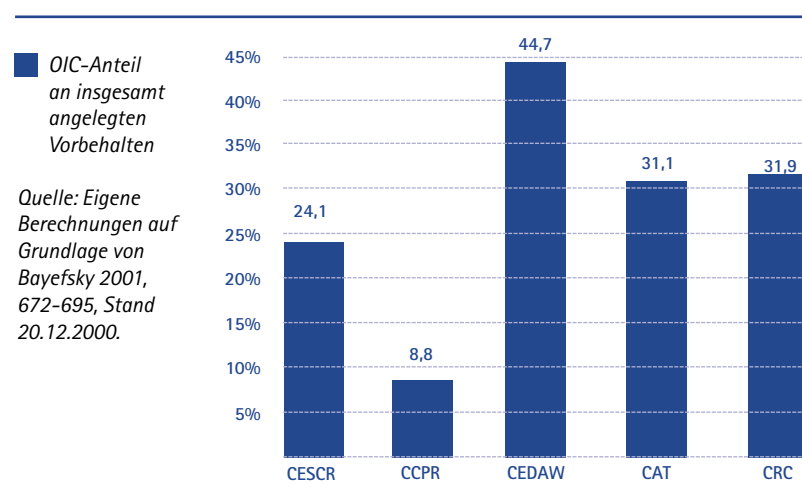


Abbildung 1 zeigt damit deutlich, dass OIC-Staaten kein grundsätzlich anderes Ratifizierungsverhalten an den Tag legen als VN-Mitglieder insgesamt.

Die folgende Abbildung zeigt jedoch, dass der Preis selbst für durchschnittliche Ratifizierungsraten eine große Anzahl von Vorbehalten (reservations) ist. Insgesamt haben Staaten gegen die hier behandelten fünf Konventionen 645 Vorbehalte und Erklärungen eingelegt, die Mehrzahl davon gegen das Übereinkommen über die Rechte des Kindes. Die folgenden Abbildungen 2 und 3 machen deutlich, dass die OIC-Staaten dem allgemeinen Trend „Ratifizieren-aber-Vorbehalt-einlegen“ weitgehend entsprechen, aber im VN-Vergleich auch Besonderheiten aufweisen.

Abbildung 2 zeigt, dass die OIC-Staaten einen überproportionalen Anteil der Staaten stellen, die gegen CEDAW und die Kinderrechtskonvention Vorbehalte einlegen. Die folgende Abbildung stellt dar, welcher Anteil an den insgesamt eingelegten Vorbehalten auf die OIC-Staaten entfällt.

Die OIC-Staaten bringen, wie Abbildung 3 zeigt, einen überdurchschnittlich hohen Anteil aller Vorbehalte gegen CEDAW vor: Fast 45 Prozent aller Einwände und Erklärungen gegen CEDAW gehen auf Mitglieder der OIC zurück, bei der Kinderrechtskonvention und der Anti-Folterkonvention gehen knapp ein Drittel aller Vorbehalte auf die OIC-Staaten zurück.

Der Befund aus Abbildungen 2 und 3 ist recht auffällig. Die Implikationen der Umsetzung von VN-Menschenrechtsabkommen werden demnach von vielen OIC-Staaten durchaus als Herausforderung erkannt: Men-

schenrechtsabkommen fordern tief greifende gesellschaftliche und rechtliche Reformen, denen sich viele Staaten – bei Beibehaltung ihrer Mitgliedschaft in der internationalen Gemeinschaft – entziehen wollen.

Vor dem Hintergrund sollte sich eine aktive Menschenrechtspolitik darum bemühen, den Vorbehalten gegen die VN-Menschenrechtsabkommen angemessene Aufmerksamkeit zukommen zu lassen; das Thema ist bislang nur wenig untersucht und auch nicht Gegenstand von Projekten im Menschenrechtsbereich. Nationale und regionale Expertengespräche sollten sich auf **konkrete** Reformvorschläge und -anforderungen konzentrieren und diese detailliert mit Blick auf die Vorbehalte diskutieren. Das Ausräumen eines Vorbehaltes kann durchaus am Ende eines solchen Prozesses stehen. Ebenso sollte man innerislamische Diskussionen über die in den Vorbehalten angesprochenen Prinzipien des islamischen Rechts unterstützen. Wie oben ausgeführt, gibt es im islamischen Recht eine Pluralität von Lehrmeinungen, auf die Gesetzgebung und nationale Gerichte vor allem im Bereich des Familienrechts auch zurückgreifen. Es gilt damit, die Pluralität der islamrechtlichen Lehrmeinungen – sowohl in der Vergangenheit wie in der Gegenwart – zusammen mit lokalen Aktivist/innen und Jurist/innen für die Menschenrechte nutzbar zu machen. Dies zielt vor allem auf einen innergesellschaftlichen Konsens hinsichtlich der Prinzipien des islamischen Rechts. Dabei sollten in einem zweiten Schritt auch Regierungsvertreter/innen in diese Gespräche einbezogen werden, um letztlich auf das Ausräumen von Vorbehalten hinwirken zu können.

2.2 Ausgewählte Aktivitäten der Organisation Islamischer Staaten (OIC) in der Menschenrechtskommission (MRK)

Seit den neunziger Jahren treten OIC-Staaten im Rahmen von VN-Gremien und Diskussionen vermehrt geeint auf und bringen dabei „islamische“ Positionen vor.⁴⁷ Intern wurde diese Strategie vor allem dadurch motiviert, dass weder die politische noch die kulturelle Eigenart und Besonderheit von islamisch geprägten Ländern in der VN ausreichende Berücksichtigung finden und die OIC-Staaten vielfältigsten Angriffen ausgesetzt seien. Auf der Abschlusserklärung des neunten OIC-Gipfels in Doha (2000) wurde diese Wahrnehmung so formuliert:

“The Conference expressed its deep concern over the repeated and wrongful linkage between Islam and human rights violations, and over the use of the written and audiovisual media to propagate such wrongful concepts. It called for an end to the unjustifiable campaigns waged by certain non-governmental organizations against a number of Member States to demand the abolition of Sharia laws and sanctions in the name of protecting human rights, stressing the right of states to hold fast onto their religious, social, and cultural specificities, which constitute their heritage and spring source [sic] for the enrichment of common universal conceptions of human rights. It called for the universality of human rights not to be used as a pretext to intervene in the internal affairs of states and undermine their national sovereignty.”⁴⁸

Einige Beispiele, ohne Anspruch auf Repräsentativität, erläutern OIC-Positionen innerhalb der VN:

- Als während der 54. Sitzung der MRK 1998 auf Initiative der EU eine Resolution zum Iran verabschiedet wurde, präsentierten zehn OIC-Staaten⁴⁹

⁴⁷ Die OIC bringt diese Zielsetzung deutlich zum Ausdruck: “[The Conference] also stressed the importance of coordination between Member States in the field of human rights and the need for the Member States to take into account the Cairo Declaration on Human Rights in Islam as well as the principles outlining the position of the Member States on the issue of human rights in the discussions that will take place in course of the forthcoming Fifty-fourth Session of the Commission on Human Rights. It also underlined the need for a positive contribution by the Organisation towards the celebration of the 50th Anniversary of the Proclamation of the Universal Declaration of Human Rights ...”, Eighth Session of the Islamic Summit Conference, Teheran, 9.-11. Dezember, 1997. Dieses, wie alle folgenden OIC-Gipfel Dokumente, auf <http://www.oic-oci.org> site index: Islamic summit [10.9.2002].

⁴⁸ Final Communiqué, 9th Session of the Islamic Summit Conference, Doha, 12.-13. November 2000, para. 113. Zwei Jahre später verabschiedete die Außenministerkonferenz auf ihrem 29ten Treffen in Khartum eine entsprechende Resolution (4/29-LEG) mit dem aussagekräftigen Titel “On Slander Campaigns waged by certain governmental and non-governmental organizations (NGOs) Targeting a Number of OIC Member States and the Islamic Sharia Under the Slogan of Human Rights Protection”. Alle zitierten Aussagen der OIC-Außenministerkonferenzen sind der Seite <http://www.oic-oci.org> site index: Conferences of Foreign Ministers entnommen [10.9.2002] und werden im Folgenden nicht mit der detaillierten Adresse nachgewiesen.

⁴⁹ Bangladesch, Indonesien, Iran, Malaysia, Mali, Marokko, Pakistan, Qatar, Senegal und Sudan.

⁴⁶ Bayefsky 2001, 7 (Stand: Dez. 2000).

detaillierte Abänderungsvorschläge.⁵⁰ Zwar kamen diese Vorschläge nicht zur Abstimmung, aber sie repräsentierten doch eine konzertierte Anstrengung einer Reihe von OIC-Staaten im Rahmen der VN und wurde auf einem folgenden OIC-Gipfel auch so bewertet.⁵¹ Auf der 58. MRK-Sitzung 2002 erreichten die OIC-Staaten eine Resolution, die das Mandat für den Sonderberichterstatter zum Iran beendete;⁵² das wurde 2003 dann auch im Hinblick auf den Sudan durchgesetzt.

- Seit 1999 bringen OIC-Staaten in MRK-Sitzungen Resolutionsentwürfe zum Thema Diffamierung der Religion ein, anfangs noch spezifischer zum Thema Diffamierung des Islams. Die Resolutionen wurden 1999 und 2000 unter dem Titel "Defamation of Religions" angenommen. In der 58. MRK (2002) brachten die OIC-Staaten eine schärfer formulierte Resolution zur Abstimmung ("Combating defamation of religion"). In dieser wurde explizit auf ethnische und religiöses *profiling* von muslimischen Minderheiten nach dem 11. September hingewiesen, die Darstellung des Islams als Verursacher von Menschenrechtsverletzungen und Terrorismus verurteilt und die Stereotypisierung des Islams und anderer Religionen kritisiert.⁵³ Auf der 59. MRK im Frühjahr 2003 nahm der pakistanische Vertreter im Namen der OIC erneut auf diese Problematik Bezug.⁵⁴

- Auf der Weltkonferenz gegen Rassismus in Durban im Sommer 2001 nahmen die OIC-Staaten eine relativ geschlossene Haltung an, als es dort zu hef-

tigen Auseinandersetzungen hinsichtlich der Existenz und der Rolle von Antisemitismus in der arabischen Welt kam.⁵⁵

- Als Brasilien 2003 in der MRK eine Resolution zu Menschenrechten und sexueller Orientierung einbrachte, beantragten einige OIC-Staaten unter Führung des pakistanischen Vertreters, die Resolution von der Tagesordnung zu entfernen. Dann brachten sie etliche Abänderungsvorschläge vor und drohten mit „hundertern“ von Abänderungsvorschlägen; nach einer äußerst hitzigen Debatte wurde die Angelegenheit auf die kommende MRK vertagt.⁵⁶

- Einige OIC-Staaten sind in der so genannten Like-Minded Group (LMG) zusammengeschlossen, nämlich Ägypten, Algerien, Bangladesch, Indonesien, Iran, Libyen, Malaysia, Pakistan, Sudan und Syrien und Vietnam.⁵⁷ Auf den MRK-Sitzungen von 1998 und 1999, in denen prominent die Reform der MRK diskutiert wurde, kritisierten Vertreter dieser LMG die VN-Mechanismen:

"Human Rights should be the ideal of all mankind and should be realized through international cooperation and on the basis of equality. It should not be used as an instrument for interference in the internal affairs of states or for political gains..."

Sie schlossen mit dem Aufruf: "... the best way to promote and protect human rights is dialogue and cooperation rather than confrontation."⁵⁸ Insgesamt

scheint die LMG das Ziel verfolgt zu haben, Beobachtung der Menschenrechtslage nur noch in thematischen Bereichen zuzulassen, Ländermandate ganz abzuschaffen, jegliche Diskussion von Staatenberichten nur noch in geschlossenen Sitzungen abzuhalten und insgesamt das *monitoring* als eine Aufgabe der nationalen Menschenrechtsinstitutionen anzusehen, für deren Aufbau die VN Mittel der technischen Zusammenarbeit bereitstellt (siehe Abschnitt 4.3).⁵⁹

Insgesamt bewertet ein Sachverständiger die Tendenzen zur Blockbildung innerhalb der MRK, die sowohl die Wirksamkeit der MRK als auch die MRK-Reform negativ beeinträchtigen, sehr kritisch:

*"For several years the ability of the Commission to act effectively has been eroded as a result of the emergence of a number of intergovernmental, multilateral bodies. The first to make its unhelpful presence felt was the European Union (EU). It has been closely followed by, for example, the Organization of the Islamic Conference (OIC), the so-called Like-Minded Group (LMG) ... and the Non-Aligned Movement (NAM)."*⁶⁰

Es ist damit dem VN-Generalsekretär nur zuzustimmen, wenn er die VN-Mitgliedstaaten dazu aufruft zu erkennen,

„dass die Glaubwürdigkeit und die Nützlichkeit der Kommission [der MRK] unweigerlich untergraben werden, wenn sie es zulassen, dass Wahlen und

*Debatten von politischen Überlegungen oder von Blockpositionen diktiert werden anstatt von echten Bemühungen, die Menschenrechte in der ganzen Welt zu stärken."*⁶¹

Die OIC-Staaten sind in den vergangenen Jahren zu einem wichtigen und kontroversen Akteur in der MRK geworden. Eine klar formulierte bilaterale Menschenrechtspolitik mit diesen Staaten, vor allem mit den in der OIC tonangebenden Staaten wie Saudi-Arabien und Pakistan, könnte im besten Fall positive Auswirkungen auf die Blockbildungen in der MRK haben.

⁵⁰ Resolution und Abänderungsvorschläge nach http://www.odvv.org/reports/54th_session_of_chr.htm [11.9.2002].

⁵¹ "The Conference called on Member States to continue their **positive coordination and existing cooperation** in the field of human rights, especially during international conferences and meetings on this issue, in order to reinforce Islamic solidarity and face any attempt at using human rights as a means to exercise political pressure on any Member State and to convey the positions of the Organization on the issue of human rights, including the rights of Muslim minorities, to the concerned organs and agencies of the United Nations." Final Communiqué of the Ninth Session of the Islamic Summit Conference, Doha, 12.-13. November 2000, para. 112. (Meine Hervorhebung); ebenso auf der Dreißigsten Sitzung der Islamischen Aussenminister, in Teheran 2003, Draft Final Communiqué of the Thirtieth Session of the Islamic Conference of Foreign Ministers, Teheran, 28.-30. Mai 82003, para 68.

⁵² Bauer, Jan (2002) "Summary Report: United Nations Commission on Human Rights 2002 (fifty-eighth session) 18 March to 26 April 2002." <http://www.hri.ca/uninfo/unchr2002/report.htm> [10.10.2002].

⁵³ UNHCHR, Commission of Human Rights, Resolutionen 1999/82, 2000/84, 2001/4 und 2002/9. <http://www.hri.ca/partners/forob/e/docs/resolution82.htm>; [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.RES.2000.84.En?Opendocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.RES.2000.84.En?Opendocument); <http://www.hri.ca/fortherecord2001/documentation/commission/2001-4.htm>; [http://193.194.138.190/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.RES.2002.9.En?Opendocument](http://193.194.138.190/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.RES.2002.9.En?Opendocument) [12.6.2003].

⁵⁴ Siehe: E/CN.4/2003/SR.13, Summary Record, 13th Meeting, 24.3.2003, paras 41-44, [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/e06a5300f90fa0238025668700518ca4/ae339f517b5d9262c1256d18004c7245/\\$FILE/G0312323.pdf](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/e06a5300f90fa0238025668700518ca4/ae339f517b5d9262c1256d18004c7245/$FILE/G0312323.pdf) [6.7.2003].

⁵⁵ Eine Beobachterin nannte den diesbezüglichen Konflikt einen "most sad and tragic aspect" der Durban-Konferenz: Mushakoji 2001, 12.

⁵⁶ www.un.org/av/radio/news/2003/apr/03042500.htm [21.5.2003].

⁵⁷ Zu dieser LMG gehören zusätzlich Bhutan, China, Indien, Kuba, Myanmar, Nepal, Nord-Korea, die Philippinen und Sri Lanka.

⁵⁸ Zitiert nach Heinz 2000, 4-5.

⁵⁹ Bauer, Jan (1999) "Report on United Nations Commission on Human Rights, Fifty-fifth Session." <http://www.hri.ca/uninfo/unchr99/> [10.10.2002].

⁶⁰ Bauer 2002, "Summary Report, fifty-eighth session", op. cit., 8.

⁶¹ VN, „Bericht des Generalsekretärs“, A/37/387, op. cit., para. 46.

3

Universalität der Menschenrechte versus Besonderheit von Kultur und Religion

Im Folgenden sollen zwei oft miteinander vermengte Probleme behandelt werden. Der erste Problemkomplex dreht sich um die Letztbegründungen von Menschenrechten. Sind die Werte, die die Menschenrechte ausdrücken, kulturunabhängig konsensfähig? Oder ist ihr Geltungsanspruch nur durch eine kultur- oder religionsspezifische Begründung der Menschenrechte zu erreichen, in diesem Fall also einer Islamisierung der Menschenrechte, die unter Umständen aber einige Menschenrechte ausklammern würde?

In einem knappen Essay mit dem provokanten Titel "Human Rights as Idolatry" bringt Michael Ignatieff die Debatte auf einen knappen Nenner: "Human Rights doctrine is now so powerful, but also so unthinkingly imperialist in its claim to universality, that it has exposed itself to serious intellectual attack." An anderer Stelle spricht er sogar von einer „Kulturkrise“, in die die Menschenrechte beziehungsweise spezifischer, der Universalitätsanspruch der Menschenrechte, geraten seien.⁶² Eine ähnlich kritische Bestandsaufnahme liefert Adamantia Pollis, wenn sie feststellt: "The absence of a genuine consensus on human rights necessitates rethinking and a search for new foundations for the construction of a reconstituted human rights theory."⁶³

Die Kritik am Universalitätsanspruch der Menschenrechte ist dabei weitaus älter als die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) selbst.⁶⁴ In den vergangenen fünfzig Jahren kommt diese Kritik sowohl von nicht-westlichen Staatenvertretern, Intellektuellen,⁶⁵ von Feministinnen⁶⁶ und aus der

Wissenschaft, dort vor allem aus der westlichen Anthropologie⁶⁷ und wird auch in verschiedenen VN-Gremien vorgebracht.

Ein zweiter Problemkomplex ist die Frage nach Strategien zur Durchsetzung von Menschenrechten. Da die Umsetzung von Menschenrechtskonventionen umfassende Veränderungen im rechtlichen, administrativen und kulturellen Bereich erfordert und in der Regel von vielfältigen Akteur/innen vorangetrieben wird und werden sollte, ist eine Vielzahl von Strategien nötig. Diese müssen von der spezifischen Ländersituation ausgehen: Was ist das rechtliche, administrative und kulturelle System, in dem diese Menschenrechtskonvention umgesetzt werden soll? Welche Institutionen, welche Praktiken stehen der Umsetzung entgegen? Diese Fragen verlangen nach einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit historischen, rechtlichen und religiösen Traditionen, sozusagen der Bearbeitung der Menschenrechte im nationalen Kontext. Ein Ergebnis einer solchen Bearbeitung kann dabei sei, dass – je nach lokalem Kontext – die Menschenrechte effektiver durchgesetzt werden können, wenn sie auch an lokale Wertvorstellungen anknüpfen.

3.1 Gemeinsame Werte: „Menschenrechte sind im Islam enthalten“

Im Rahmen der VN bemühten sich die OIC-Staaten, islamische Positionen nicht allein durch Einbringen

von Resolutionsentwürfen und Abstimmungsverhalten zur Geltung zu bringen, sondern auch durch inhaltliche Debatten. So finanzierte die OIC 1998 ein VN-Seminar mit dem Titel „Islamische Perspektiven zur AEMR“, mit zwanzig Experten des Islamischen Rechts und der Menschenrechte, die von der Hochkommissarin für Menschenrechte in Beratung mit der OIC ausgewählt wurden. Entsprechend war die Mehrzahl der Teilnehmer Männer und entstammten staatlichen Institutionen, Universitäten, der Justiz und der Ministerialverwaltung.⁶⁸

Nahezu alle Teilnehmenden betonten, dass die politisch selektive Durchsetzung von Menschenrechten durch den Westen und vor allem durch die USA – dies eine Anspielung auf völker- und menschenrechtswidrige Handlungen Israels in den Besetzten Gebieten – die Glaubwürdigkeit von menschenrechtlichen Akteur/innen, wenn nicht sogar die Glaubwürdigkeit menschenrechtlicher Normen, schwerwiegend beschädigt habe.⁶⁹ Dass Menschenrechte vom Westen politisch missbraucht worden sind und werden, ist in weiten Teilen islamisch geprägter Gesellschaften Konsens. Ohne Frage wird diese Position, vor allem von Regimevertretern, auch dazu benutzt, eigene Menschenrechtsverletzungen als „weniger schlimm“ darzustellen und sämtliche eigenen politischen Versäumnisse dem Westen beziehungsweise dem Kolonialismus und der Globalisierung anzulasten. Dennoch muss man die Erfahrung eines doppelten Maßstabes bei der Durchsetzung von Völkerrecht und Menschenrechten ernst nehmen; sie wird insbesondere auch von NGOs thematisiert. So betonten arabische Menschenrechtsaktivist/innen in ihrer Casablanca-Erklärung von 1999:

"[t]he importance of drawing the attention to the grave consequences of using the principles of human rights for the realization of specific foreign policy

*objectives of some countries. It [die Casablanca-Erklärung] affirms that the Arab world is still suffering from the opportunistic, political and propagandist use of human rights by some major powers as evidenced by the double-standards employed by such powers, most notably the United States of America."*⁷⁰

Neben Diskussionen über Menschenrechte als Spielball in der internationalen und regionalen Politik stellten einige Teilnehmer/innen auf dem OIC-VN-Seminar den islamischen Beitrag zur Entwicklung der Menschenrechtsidee und die islamische Begründung einzelner Menschenrechte heraus. Sie gingen also – wie die Autoren der islamischen Menschenrechtserklärungen (siehe Abschnitt 3.2) – davon aus, dass Menschenrechte im Islam bereits angelegt seien.⁷¹

Diese Argumentation sowie ihre Widerlegung sind bis heute in der Diskussion dominant. Sie werden von verschiedenen Stellen und Organisationen wie aus verschiedenen Sprecherpositionen heraus vorgetragen. Hier soll diese Position beziehungsweise die Verneinung dieser Position nicht auf ihre Stichhaltigkeit, sondern auf menschenrechtspolitische Implikationen untersucht werden.

Grundsätzlich lässt sich diese Argumentation leicht als apologetisch entziffern.⁷² Mit ihr werden jedoch zwei grundsätzlich verschiedene Haltungen zu VN-Menschenrechtskonventionen und den mit ihr verbundenen Mechanismen begründet:

Eher fundamentalistisch gewendet, formuliert das Argument „Menschenrechte sind im Islam schon immer enthalten“ sowohl die Abwehr internationaler Kritik als auch das Streben nach innenpolitischer Hegemonie. In dieser Form wird es zumeist von Staatenvertretern propagiert. Das Argument läuft

⁶⁸ Dokumentiert ist das Seminar in: United Nations High Commissioner for Human Rights (UNHCHR), UN Doc. HR/IP/SEM/1999/1 (Part 1).

⁶⁹ So zum Beispiel: Kamal Abu al-Majd in: UNHCHR, HR/IP/SEM/1999/1, op. cit., 13, 49, 60. Siehe auch Hamzawy 2002.

⁷⁰ <http://www.hri.ca/doccentre/docs/hrd/casa-dec.shtml> [21.10.2002].

⁷¹ So fasste Eddine Laraki, 1998 Generalsekretär der OIC, das Ziel des Seminars wie folgt zusammen "to expound the Islamic perspective as to human rights and recall the contributions of Islam to the laying of the foundations of these rights through which Islam aimed at leading people out of the obscurities and into enlightenment, at ensuring dignity in their life and non-submission to anyone but God, and at asserting their freedom and their right to justice and equality on the basis of the two sources of Islamic Shari'a, Qur'an and Sunna and on Fiqh jurisprudence, away from politicking, demagoguery or reliance on local practices and mores which are subject to variation according to historical legacies." Ein anderer Teilnehmer diskutierte die Bestimmungen des islamischen Rechts zur Wegelagerung und stellte sie denen des Internationalen Strafgerichtshofs gegenüber, wobei erstere letzteren eindeutig überlegen seien. UNHCHR, HR/IP/SEM/1999/1 (Part 1), op. cit., pp. 6, 16-7, 63f.

⁷² Dahingehend ist sich die Literatur weitgehend einig, so meint zum Beispiel Khalid Abou al-Fadl: "A common apologist argument was that any meritorious or worthwhile modern institution was first invented by Muslims. According to the apologists, Islam liberated women, created a democracy, endorsed pluralism, protected human rights ... long before these institutions ever existed in the West." Abou al-Fadl, Khalid (2001) "Islam and the Theology of Power." MERIP 221, http://www.merip.org/mer/mer221/221_abu_el_fadl.html [9.12.2002]; Arkoun 1999, 206; Arat 2000, 70; Petersohn 1999, 58, 61.

⁶² In: Gutmann 2001, 58, 77.

⁶³ Pollis 2000, 15.

⁶⁴ Siehe die Darstellung bei Bielefeldt 1998 zur Rezeption des Menschenrechtsgedankens in Europa.

⁶⁵ Beispielhaft seien die Beiträge in Hernández-Truyol 2002 und Van Ness 1999 genannt sowie Mutua 2002.

⁶⁶ Eine gute Zusammenfassung feministischer Kritik an der Universalität der Menschenrechte findet sich bei: Peach 2001, 155ff.

⁶⁷ Eine gute Zusammenfassung der Kritik mit Materialien: Steiner/Alston 2000, 323ff; Wilson 1997; zur anthropologischen Diskussion der 1980er und 1990er Jahre: Engle 2001.

darauf hinaus, dass sich islamisch geprägte Staaten in erster Linie an islamisch legitimierte Menschenrechtsideen halten werden. Da die Menschenrechte durch die islamische Offenbarung quasi vorweggenommen wurden und durch den Islam umfassend, wenn nicht gar besser garantiert sind, werden sich islamisch geprägte Staaten nur an ihnen, nicht aber an internationalen Normen und auch nicht von internationalen Gremien messen lassen. Nach innen, also mit Blick auf die eigene Bevölkerung und Zivilgesellschaft, formuliert das Argument einen Hegemonieanspruch. Der sich als islamisch verstehende Staat ist für die Einhaltung der islamisch legitimierten Menschenrechte verantwortlich, die Gesellschaft für die Einhaltung islamisch definierter Pflichten und Lebensführung. Eine nicht-staatliche Menschenrechtsbewegung, die sich auf VN-Menschenrechtskonventionen stützt, ist damit normativ wie faktisch überflüssig.

Saudi-Arabien und die von ihm dominierten internationalen Organisationen (wie die OIC) vertreten und propagieren diese Argumentation in ihrer Doppelfunktion nachdrücklich, und, gemessen an dem Einfluss des Argumentes im internationalen Dialog, auch am effizientesten. Von der Funktion her ähnelt dieses Argument den „asiatischen Werten“, die in den achtziger und neunziger Jahren von einigen asiatischen Staaten ins Feld geführt wurden. Diejenigen, die mit dem Primat der „asiatischen Werte“ argumentierten, waren zumeist Staatenvertreter, die Menschenrechtsverletzungen mit dem Hinweis auf kulturelle Besonderheit legitimierten und die Beobachtung der Menschenrechtslage als rein nationale Aufgabe definiert sehen wollten.⁷³

Anders gewendet lässt sich aus der oben skizzierten Position „Menschenrechte sind im Islam enthalten“ jedoch auch ableiten, dass die Ratifizierung internationaler Konventionen sowie Maßnahmen zum Schutz der Menschenrechte gänzlich unproblematisch und sogar im Sinne des Islams sind, somit von islamisch geprägten Staaten unterstützt werden müssen. Diese Argumentation ist der Versuch, universale Menschenrechte innerhalb der eigenen Traditio-

nen zu verorten und zu bearbeiten, nicht aber, sie mit der eigenen Tradition zu begründen oder aus ihr abzuleiten. In dieser Form wird dieses Argument von zahlreichen NGOs und Intellektuellen vorgebracht. So berichtet die Islamwissenschaftlerin Katajun Amirpur (Wissenschaftskolleg Berlin), dass islamische Menschenrechtserklärungen wie die AIME und die Kairo-Erklärung im Iran als „völlige[r] Unsinn“ angesehen würden. Hingegen seien die im Rahmen der VN erarbeiteten

„Menschenrechte schlicht ein Gebot der menschlichen Vernunft ... und da die Religion des Islam ebenfalls vernünftig sei, könne man sie getrost unterschreiben, ohne diese aus dem Islam ableiten zu müssen.“⁷⁴

Beispielhaft seien hier die Positionen des tunesischen Intellektuellen Mohamed Charfi vorgestellt. Ihm geht es vor allem darum, mit Blick auf die Menschenrechte zwischen Positionen des Islams als Religion und als Recht zu unterscheiden. Während sich Menschenrechte aus der Religion problemlos gewinnen ließen, sei das islamische Recht, eigentlich ein rein säkulares Recht, mit einem Mantel von Heiligkeit eingekleidet worden, der es habe erstarren lassen. Viele Lehrmeinungen der islamischen Rechtstradition stünden damit den Menschenrechten entgegen. Daher müsse man sich von diesen Traditionen lösen. Das Ergebnis wäre sowohl eine Befreiung für die religiöse Praxis und intellektuelle Kreativität als auch ein Gewinn für die Menschenrechtsidee.⁷⁵

Mit dieser Position, die von vielen liberalen Muslim/innen⁷⁶ und muslimischen Feministinnen vertreten wird, ist in der Regel ein neuer Zugang zu den Grundquellen der islamischen Religion, besonders aber zum Koran, verbunden. Koranische Bestimmungen werden neu gelesen, historisiert und im Licht moderner Sozialverhältnisse ausgelegt. Dazu bedienen sich die zeitgenössischen muslimischen Exeget/innen sowohl der traditionellen Methodenlehre als auch sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse. Eine Vertreterin dieser Schule, Norani Othman aus der malaysischen NGO

Sisters in Islam, bezweifelt, dass das islamische Recht mit den normativen und prozeduralen Anforderungen, die Menschenrechtskonventionen beinhalten, umgehen und einen Referenzrahmen für Verständnis und Konzeptualisierung der Universalität von Menschenrechten bilden kann.⁷⁷ Zusätzlich betont sie, dass bislang jegliche Auslegung islamischer Offenbarung und kanonisierter Texte von männlichen Interpreten vorgenommen worden sei, und ruft daher zu einer feministischen Koran-Exegese auf. Beispielhaft leistet eine solche Exegese jüngst Asma Barlas, Professorin am Ithaca College (New York). Programmatisch erklärt sie:

“I argue that descriptions of Islam as a religious patriarchy that allegedly has ‘God on its side’ confuse the Qur’an with a specific reading of it, ignoring that all texts, including the Qur’an, can be read in multiple modes, including egalitarian ones.”⁷⁸ (Hervorhebung im Original)

Gerade der Ansatz, islamische Quellen mit Blick auf Frauenrechte neu zu lesen, ist alles andere als unumstritten. Maryam Namazie, Direktorin der *International Federation of Iranian Refugees*, erklärt:

“... ,Islamic feminist’ interpretations are an insult to our intellect ... Misogyny cannot be interpreted to be pro-woman even if it is turned on its head ... Nothing can hide the fact that Islam, like other religions, is anti-woman ... and antithetical to women’s rights and autonomy.”⁷⁹

Die Neuauslegung religiöser Texte hat einigen Intellektuellen den Vorwurf der Apostasie eingebracht, so dem ägyptischen Philosophie-Professor Nasir Hamid Abu Zaid und dem sudanesischen Theologen Mahmud Taha, der 1985 wegen Apostasie sogar hingerichtet wurde.⁸⁰ Andere Intellektuelle, die dieser Tradition nahe stehen, studierten, leben und lehren im Ausland. Dies gilt für die oben erwähnte Asma Barlas, Abdullahi an-Na’im, ein Schüler Taha’s (Emory Law School, Atlanta), Azizah al-Hibri (University of Richmond, Virginia), Khalid Abou al-Fadl (University of California, Los Angeles), Farish Noor (Berlin, Zentrum Moderner Orient) und

viele andere, die vor allem in Europa und in der USA, weniger jedoch in islamisch geprägten Ländern, rezipiert werden und wirken. In der Region selbst gelten als Vertreter dieser Richtung unter anderem Muhammad Shahrur (Syrien) und Abd al-Karim Soroush (nach langem Exil nun wieder im Iran) – beide sind der Kritik des religiösen establishments ausgesetzt und werden regelmäßig auch von Islamisten angegriffen.⁸¹

Wenngleich sich die politischen Positionen einzelner Intellektueller grundlegend unterscheiden und sich viele weder als „westlich orientiert“ noch als „liberal“ oder „säkular“ bezeichnet wissen wollen, haben sie doch einen kleinsten gemeinsamen Nenner. Ihre Auslegung der religiösen Quellen, besonders des Koran, zielt auf die Bewahrung religiöser Identität und eine Fortentwicklung der religiösen, kulturellen, rechtlichen und intellektuellen Tradition im Licht moderner gesellschaftlicher Verhältnisse. Viele von ihnen stehen damit in einem krassen Gegensatz zu Islamisten einerseits, zu säkularen Kräften, Nationalisten, Kommunisten oder Pan-Arabisten, andererseits. Zwar ist deren Einfluss vor allem in der arabisch-iranischen Welt seit den siebziger Jahren merklich zurückgegangen, er hat aber doch Aktivist/innen und Intellektuelle der älteren Generation geprägt. Was damit islamisch orientierte Intellektuelle im Gegensatz zur säkularen Strömungen kennzeichnet, ist die Weigerung, den Islam als Religion und Tradition solchen Kräften zu überlassen, die im Islam nur orthodoxe, fundamentalistische oder staatstragende Positionen ausmachen wollen. In den Worten von Farish Noor: "Islam is simply too vital to be left to a handful of key interpreters – be they the ulama or the state."⁸² Islamisch orientierte Intellektuelle wenden sich so nicht von der Religion ab und erklären sie auch nicht zur Privatsache. Sie eignen sich die Religion aktiv an, um zu einer Neubewertung überkommener Positionen zu gelangen.

Es ist jeweils zu prüfen, welche menschenrechtspolitischen Auswirkungen die oben skizzierte Argumentation, „Menschenrechte sind im Islam enthalten“, in ihren zwei politischen Ausformungen hat. Werden Menschenrechte in dieser Argumentation auf

⁷³ Siehe: Heinz 1996, 10, 15, 35f.; Cowan/Dembour/Wilson 2001, 7.

⁷⁴ Amirpur 2001, 44.

⁷⁵ Charfi 1993.

⁷⁶ Der Begrifflichkeit „liberaler Islam“, „moderner Islam“, „reformierter Islam“, „aufgeklärter Islam“ wird in der Literatur sehr kontrovers diskutiert und von einigen Autor/innen als eurozentrisch, und damit missverständlich, verworfen, siehe Filali-Ansary 2003. Dieser Debatte wird hier nicht nachgegangen. Festzuhalten ist, dass „liberal“ im hier verwendeten Sinne nicht einer europäischen Vorstellung von Liberalität entsprechen muss. Positionen „liberaler“ Muslim/innen können politisch und sozial durchaus konservativ sein.

⁷⁷ Nourani Othman in: HR/IP/SEM/1999/1 (Part 1), op. cit., S. 20/21, 49.

⁷⁸ Barlas 2002, 4; siehe auch die Darstellung von Ali 2000.

⁷⁹ Maryam Namazie, "Islam, Political Islam and Women in the Middle East", 18.3.2003, www.hambestegi.org/english/selectedarticles/editor121.htm [17.7.2003].

⁸⁰ Ausführlich zu Taha: Eltayeb 2001, 167–182.

⁸¹ Eine umfassende Aufstellung der Vertreter dieser Richtung in islamisch geprägten Ländern und im Ausland findet sich unter: <http://www.unc.edu/~kurzman/LiberalIslamLinks.htm> [15.10.2002]. Viele der Vertreter, u.a. Shahrur, sind im Netzwerk Islam 21 mit Sitz in London organisiert, dazu: www.islam21.net [17.10.2002].

⁸² Noor 2002, 2.

einige wenige Grundrechte und Grundgedanken zurückgestutzt und beziehen sich dann vor allem das Recht auf Leben und die grundsätzliche Menschenwürde, nicht aber auf Rechte von beispielsweise Frauen und Homosexuellen?⁸³ Zusätzlich muss sich diese Argumentation daraufhin befragen lassen, ob und in welchem Umfang sie Menschenrechte als rechtsverbindlich oder als lediglich als Grundwerte aller Religionen und Kulturen ansieht, denen aber letztlich keine rechtliche Wirkungsmöglichkeit gegeben wird. "Common values and principles were of little merit if they did not lead to concrete results benefiting the individual," formulierte die Vertreterin Norwegens auf einem VN-Treffen diese Problematik prägnant.⁸⁴ Oder, philosophisch gewendet,

„Die Menschenrechte tragen ein Janusgesicht, das gleichzeitig der Moral und dem Recht zugewandt ist. Ungeachtet ihres moralischen Inhalts haben sie die Form juristischer Rechte.“⁸⁵

Essentialismus in der Menschenrechtspolitik entsteht durch einen abstrakt-normativen Diskurs, der sich auf die Frage konzentriert, ob „der Islam“ oder „das islamische Recht“ mit den VN-Konventionen vereinbar ist. Dies führt auf beiden Seiten zu defensiv-apologetische Reaktionen jedweder politischer *couleur* und macht die Debatte über Menschenrechte als ein **gemeinsames, konkretes Anliegen** weitgehend unmöglich. Von der Antwort auf die essentialistische Frage nach Kompatibilität des Islams mit den Menschenrechten kann man sich damit keinen Fortschritt mit Blick auf die Verbesserung der Menschenrechtslage erhoffen. Oft ist sogar eine Verhärtung der Fronten zu beobachten, bei der jede Seite nur noch über die entstandenen Unverhandelbarkeiten räsoniert. Eine ähnliche Begrenzung im Resultat ergibt sich bei der Suche nach gemeinsamen Werten, etwa im Rahmen des interreligiösen oder interkulturellen Dialogs. Von einem Wertekonsens allein ist kein Zuwachs an konkreten Schritten zur Umsetzung von menschenrechtlichen Verpflichtungen zu erwarten. Eine gemeinsame Posi-

tionsbestimmung mit Blick auf geteilte Werte mag durchaus einer Annäherung dienlich sein. Damit aber gemeinsame Werte, wie etwa die unveräußerliche Würde des Menschen, Wirkungsmacht entfalten können, müssen sie, wie Udo Steinbach vom Deutschen Orient-Institut es jüngst ausdrückte, „innerhalb der Koordinaten [der] eigenen Tradition verortet [werden]“⁸⁶ und auf den konkreten rechtlichen, administrativen und kulturellen Reformbedarf bezogen werden. Dies meint nicht den Ersatz der universalen Menschenrechte durch „islamische“ Menschenrechte, sondern die Würdigung und Bearbeitung der Menschenrechte und ihres Geltungsanspruches durch Muslime und Musliminnen innerhalb der eigenen historischen Traditionen.

3.2 Regionalisierung der Menschenrechte

Schon seit der Dekolonialisierung in den sechziger Jahren gibt es eine deutliche Bewegung zur Entwicklung von regionalen Menschenrechtsinstrumenten. Diese Regionalisierung der Menschenrechte war weniger von der

„Überzeugung [getragen], dass es spezifische afrikanische, amerikanische, arabische, asiatische oder europäische Menschenrechte gibt, sondern [von der] Einschätzung, durch die regionenbezogene Organisation des Menschenrechtsschutzes den Wirkungsgrad zu erhöhen.“⁸⁷

Während dem regionalen Menschenrechtsschutz vor allem in Europa und Lateinamerika eine beträchtliche Rolle zukommt, ist dies im gleichen Maße weder für die afrikanische noch die asiatische Region der Fall.⁸⁸ Im Folgenden sollen ein regionales arabisches sowie zwei islamische Menschenrechts-Dokumente vorgestellt werden. Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen Inhalt und Rechtscharakter der Dokumente.

3.2.1 Arabische Menschenrechtserklärungen

Im arabischen Raum gab es seit Ende der sechziger Jahre Bemühungen zur Herausgabe einer regionalen Menschenrechtserklärung, vornehmlich getragen durch die Arabische Liga. Das Ständige Komitee für Menschenrechte der Arabischen Liga legte in den siebziger Jahren den Mitgliedstaaten einige Entwürfe und deren Überarbeitungen vor, allerdings kam die Arbeit des Komitees Anfang der achtziger Jahre zum Erliegen. Erst 1994 verabschiedete das höchste Gremium der Organisation, der Rat der Arabischen Liga, die *Arab Charter on Human Rights*.⁸⁹ In ihrer Präambel formuliert die Charta einen klaren normativen Bezug auf die VN-Pakte, aber auch auf die 1990 herausgegebene Kairo-Erklärung (siehe unten, Abschnitt 3.2.2.2). Normativ beruft sie sich zusätzlich auf die Prinzipien des Islams und der anderen Offenbarungsreligionen sowie auf die zivilisatorischen Errungenschaften des arabischen Kulturraumes.

Formal ist die Charta den internationalen Menschenrechtsabkommen angepasst. Sie garantiert das Recht auf Verteidigung durch einen Anwalt (Artikel 7), die unverzügliche Anhörung durch einen Richter nach einer Festnahme (Artikel 8), Kompensation bei rechtswidriger Verhaftung (Artikel 16) sowie das Recht auf den Rechtsweg ("right to legal remedy", Artikel 9). Artikel 13 (a) formuliert ein Folterverbot. Die Todesstrafe ist auf schwere Verbrechen beschränkt; für politische Vergehen ist sie ausdrücklich ausgeschlossen (Artikel 10, 11).⁹⁰ Minderjährige, Schwangere und Stillende dürfen zum Tode verurteilt werden, die Todesstrafe darf nicht vollstreckt werden (Artikel 12), solange der entsprechende Zustand andauert.⁹¹

Insgesamt ist die Charta in der Beschreibung der Abwehrrechte gegen den Staat sehr viel detaillierter als die islamischen Menschenrechts-Dokumente (siehe unten, Abschnitte 3.2.2.1 und 3.2.2.2). Auch der Schutz politischer Rechte ist stärker ausgearbeitet: Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit sowie natio-

nale und internationale Freizügigkeit werden gewährt (Artikel 20, 21, 28). Die Freiheit des Glaubens, der Gedanken und der Meinung ebenso wie die Freiheit der Religion und ihrer Ausübung (Artikel 26, 27) sind im Rahmen der geltenden Gesetze gewährt, ohne Referenz auf etwaige Einschränkungen durch das islamische Recht. Analog zu Artikel 4 des Zivilpaktes ermöglicht auch die Arabische Charta in Artikel 4 (a) die Aussetzung bestimmter Garantien bei der Ausrufung eines Notstandes. So kann das Recht auf ein faires Gerichtsverfahren im Namen der nationalen Sicherheit eingeschränkt werden. Bedenklich scheint dies vor dem Hintergrund der Praxis von arabischen Staaten wie Ägypten, welches seit Jahrzehnten unter Notstandsgesetzen regiert wird.⁹²

Die Charta regelt die Wahl eines siebenköpfigen Experten-Komitees für Menschenrechte, dem im Dreijahresturnus Staatenberichte über den Status der Einhaltung der Charta übergeben werden (Artikel 40, 41). Das Expertengremium ist wiederum dem Ständigen Komitee für Menschenrechte in der Arabischen Liga hinsichtlich der Umsetzung der Staatenverpflichtungen unter der Charta berichtspflichtig (Artikel 41 (3)). Ein arabischer Menschenrechtsgerichtshof, der in den siebziger Jahren geplant war,⁹³ ist durch die Charta nicht eingesetzt worden. Insgesamt ist die Charta kein völkerrechtlich verbindliches Instrument. Jüngst haben NGOs im Nahen Osten die Arabische Liga dazu aufgerufen, die Charta zu überarbeiten, sie in Übereinstimmung mit der AEMR zu bringen und sie zu einem völkerrechtlichen Instrument zu machen.⁹⁴ Nach Presseberichten diskutierte die Arabische Liga die Charta auf einem Sondertreffen im Juni 2003; Ergebnisse dieses Treffens lagen bei Drucklegung nicht vor.

Andere regionale Menschenrechtserklärungen sind von NGOs ausgearbeitet worden, so die der Arabischen Juristen und diverser nordafrikanischer NGOs. All diese Erklärungen orientieren sich an den grundlegenden VN-Menschenrechtskonventionen und gelten lokalen und regionalen Menschenrechtsgruppen als Gründungsdokumente.⁹⁵

⁸³ Zu Homosexualität in Veröffentlichungen muslimischer Autoren und Gesetzgebung einiger nahöstlicher Staaten: Forstner 2002, 510 ff. Zu Diskussionen in Ägypten: Hossam Bahgat, "Explaining Egypt's Targeting of Gays", MERIP Press Information Note 64, 23.7.2001 <http://www.merip.org/pins/pin64.html> [23.7.2001]; Atef Shahat Said (2002) "Homosexuality and Human Rights in Egypt", <http://www.isim.nl/newsletter/ISIM-newsletter-10-online.pdf> [15.10.2002]; HRW, "Egypt: End Internet Entrapment, Homosexual Prosecutions", Presseerklärung 21.2.2003: <http://www.hrw.org/press/2003/02/egypt022003.htm> [7.3.2003]. Auch auf VN-Ebene ist der Schutz vor Menschenrechtsverletzungen aufgrund sexueller Orientierung unterentwickelt. Die Diskussion einer 2003 von Brasilien bei der MRK eingebrachten Resolution wurde – nach hitzigen Debatten – vertagt.

⁸⁴ VN, Presseerklärung, "Common values have little merit if not translated into concrete, individual benefits, says Norway ..." 57th General Assembly, Third Committee, 8.11.2002. <http://www.un.org/News/Press/docs/2002/gashc3720.doc.htm> [7.3.2003].

⁸⁵ Habermas 1997, 164.

⁸⁶ Steinbach 2002, 468.

⁸⁷ Mattes 1992a, 75–76.

⁸⁸ A.a.O., 77–78.

⁸⁹ Mattes 1992b, 93–96. Text der Charta <http://www1.umn.edu/humanrts/instate/arabhrcharter.html#1> [9.12.2002]. Verabschiedet vom Rat der Arabischen Liga, Resolution 5437 (102nd regular session) 15.9.1994.

⁹⁰ In Anlehnung an ICCPR, Art. 6 (2).

⁹¹ Vgl. dagegen ICCPR, Art. 6 (5), der von einem Verhängungsverbot ausgeht

⁹² Während des bis heute bestehenden Notstandes (seit 1958, halbjährige Unterbrechung 1980–81) sind in Ägypten nahezu sämtliche Verfassungsgarantien unter Berufung auf Anforderungen der nationalen Sicherheit ausgesetzt worden, ohne dass je eine substantielle gesetzliche Definition von solchen Handlungen, die die nationale Sicherheit gefährden, vorgenommen wurde, siehe Kienle 2001, 95.

⁹³ Mattes 1992b, 93–6.

⁹⁴ "Changes suggested for Arab pact: Updating human rights", *Yemen Times* (Wochenzeitung, Sanaa/Jemen) 27.1.2003, <http://www.yementimes.com/03/iss4/report.htm#1> [28.1.2003]; Cairo Institute for Human Rights, Presseerklärung, "Arab NGO's has submitted reservations on tomorrow Arab League Human Rights meeting [sic]", 17.6.2003, <http://www.cihrs.org/FOCUS/almethaq/introduction.htm> [9.7.2003].

⁹⁵ Mattes gibt einen Überblick über die regionalen Bemühungen, Mattes 1992b, 117–120.

3.2.2 Islamische Menschenrechtserklärungen

Bereits seit 1972 unternahm die OIC Ansätze zur Kodifizierung so genannter Islamischer Menschenrechte. Die ersten, sich explizit als islamisch verstehenden Menschenrechtserklärungen wurden allerdings erst 1980 und 1981 von einer nicht-staatlichen Organisation, dem „Islam-Rat für Europa“ mit Sitz in London, herausgegeben.

Die Islamisierung der Menschenrechte ist zum einen ein Nebenprodukt der Regionalisierung von Menschenrechtsinstrumenten. Zum anderen lässt sich diese Islamisierung auch als Versuch verschiedener Gruppen entziffern, Menschenrechte mit dem Islam „kompatibel“ zu machen beziehungsweise eine solche Kompatibilität zu erklären und die Letztbegründung für die Menschenrechte aus dem Islam abzuleiten (siehe oben, Kapitel 3). Dabei sind die bisherigen islamischen Menschenrechtserklärungen grundsätzlich konservativ. Dies gilt sowohl mit Blick auf die Organisationen (wie dem Islam-Rat und der OIC), die diese Erklärungen herausgegeben haben, als auch für die Interpretationen des islamischen Rechts, die in den Erklärungen zugrunde gelegt werden. Hier soll eine ausführliche Darstellung dieser Dokumente folgen, da sie immer wieder als Bezugspunkt angeführt werden.

3.2.2.1 Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung (AIME) von 1981

In der Präambel verdeutlicht der Islam-Rat für Europa,⁹⁶ der Herausgeber der Erklärung, dass Islam und Menschenrechte nicht nur kompatibel seien, sondern der Islam Menschenrechte anerkannt habe, lange bevor dies im Westen geschehen sei: „Vor 14 Jahrhunderten legte der Islam die ‚Menschenrechte‘

umfassend und tiefgründend als Gesetz fest.“⁹⁷ Gleichzeitig enthält die Präambel einen Katalog von zehn Prinzipien – diese und die Berücksichtigung der islamischen Menschenrechte sollen den Weg in eine „wahre“ islamische Gesellschaft weisen.⁹⁸ Wie andere deklaratorische Gesellschaftsentwürfe wendet sich die AIME im Namen von Islam und Menschenrechten gegen autokratisch-diktatorische staatliche Praktiken, verdeutlicht dabei jedoch auch ihr zutiefst konservatives Weltbild.

Formal ist die Erklärung weitgehend an die internationale Begrifflichkeit angelehnt und erläutert in insgesamt 23 Artikeln einzelne Menschenrechte. In der arabischen Version⁹⁹ versieht sie die jeweiligen Bestimmungen mit einem Begründungszusammenhang aus der Offenbarung und den kanonisierten Texten; für den Leser ohne Spezialkenntnisse ist es insgesamt ein recht schwer lesbarer Text.

Wie in der Arabischen Menschenrechtscharta sind auch in der AIME Abwehrrechte gegen den Staat besonders ausgearbeitet: Das Recht auf Leben und Freiheit (Artikel 1, 2 (a) und 2 (b)), das Recht auf ein faires Gerichtsverfahren (Artikel 5),¹⁰⁰ der Schutz vor Machtmissbrauch durch die Behörden – gemeint ist vor allem unrechtmäßige Festnahme und Anklage¹⁰¹ – sowie der Schutz vor Folter (Artikel 7). Hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses finden sich in der Erklärung orthodoxe Positionen zur Gleichwertigkeit, nicht Gleichheit, der Rechte von Mann und Frau. Frauen werden geschlechtsspezifische Rechte (Unterhalt) und Pflichten (Gehorsam) zugewiesen (Artikel 19 (a) und (c), ausführlich in Artikel 20). Die gemeinsamen Rechte der Gatten bestehen in gegenseitigem Respekt und Hochachtung (Artikel 19 (b)), unter Zwang geschlossene Ehen von Minderjährigen können aufgelöst werden (Artikel 19 (i)). Der Frau wird

„im Rahmen der Bestimmungen der shari’a“ ein gerichtliches Scheidungsrecht zugestanden (Artikel 20 (d)), was auf ein eingeschränktes Scheidungsrecht hinausläuft.

Minderheiten wird in Artikel 10 und 12 (e) zugestanden, nicht durch Zwang konvertiert zu werden und „frei von Spott“ zu bleiben; umfassend regelt Artikel 13 die religiöse Freiheit: „Jeder hat die Freiheit des Glaubens und der Religionsausübung entsprechend seinem Glauben“. Der Islamwissenschaftler Martin Forstner weist darauf hin, dass das zur Begründung verwandte Koran-Zitat (Sure 109,6) jedoch Zweifel an Umfang und Inhalt dieser Garantie aufkommen lässt, da es sich explizit auf so genannte Götzendiener, nicht auf Angehörige von Offenbarungsreligionen, bezieht. Insgesamt lässt sich aus den Bestimmungen allenfalls eine Vorstellung der Toleranz gegenüber Andersgläubigen, aber keine staatsbürgerrechtliche Gleichstellung religiöser Minderheiten ableiten. Religionsfreiheit für Muslim/innen, das heißt die Freiheit, vom Islam zu einer anderen Religion zu konvertieren oder sich gänzlich gegen eine religiöse Affiliation zu entscheiden, ist in der Erklärung nicht vorgesehen.

Als mögliche Adressaten dieser Erklärung erscheinen erstens nicht-muslimische Europäer/innen, welche von der Kompatibilität von Islam und Menschenrechten überzeugt werden sollen: Für diese wurden Versionen in Englisch und Französisch verfasst, die sich stärker als die arabische Version an internationalen sprachlichen und rechtlichen Konventionen orientieren. Eine zweite Adressatengruppe sind muslimische Migrant/innen in Europa, denen auf leicht zugängliche Weise die Haltung des Islams zu Menschenrechten nahe gebracht werden soll. Drittens sollen wohl auch Regime in den Herkunftsregionen der muslimischen Migrant/innen dazu aufgerufen werden, sich an die religiös begründeten Menschenrechte zu halten; der Islam-Rat von Europa nutzt damit den Appell an Islam und die Menschenrechte explizit als Oppositionsideologie.

In den skizzierten Bereichen, Frauenrechten, Religionsfreiheit und staatsbürgerrechtliche Gleichstellung

von Nicht-Muslim/innen, fällt die AIME hinter die AEMR zurück. Dennoch ist es polemisch und auch methodisch unredlich zu behaupten, dass die Verfolgung von Intellektuellen, wie sie in Ländern der Region immer wieder geschieht, „die Farce dieser islamisch kodifizierten Freiheiten“ aufzeigen würde, wie Sigrid Faath und Hans-Peter Mattes dies behaupten.¹⁰² Gerade im Bereich der Menschenrechte zeigt die Verletzung von Normen eben nicht die Irrelevanz der Norm; gerade weil Menschenrechtsverletzungen stattfinden, ist an den Normen zum Menschenrechtsschutz festzuhalten.

Anders als die AEMR, die in einem internationalen Gremium, der VN, formal verabschiedet wurde, ist dies mit der AIME nicht geschehen. Der Islam-Rat ist weder ein Gremium mit regionaler Bindungskraft noch repräsentiert er eine größere Anzahl von Muslim/innen. Die AIME stellt damit lediglich eine mögliche Interpretation islamisch begründeter Menschenrechte durch eine Gruppe von muslimischen Männern dar.

3.2.2.2 Kairo-Erklärung der Menschenrechte im Islam (1990)

Ähnlich strukturiert, aber ohne direkten Bezug auf autorisierende Textstellen, ist auch die Kairo-Erklärung aus dem Jahr 1990. Sie wurde innerhalb der OIC ausgearbeitet und wird von OIC-Vertretern immer wieder als spezifisch islamische Ausformung der Menschenrechte verstanden. Wie die AIME wurde auch die Kairo-Erklärung als Instrument des regionalen Menschenrechtsschutzes in Deutschland publiziert.¹⁰³ Auch im VN-Rahmen kam die Kairo-Erklärung schon zur Geltung: In einer Afghanistan-Resolution der VN-Unterkommission für die Förderung und den Schutz der Menschenrechte von 1998 wurde sie als eine normative Grundlage erwähnt.¹⁰⁴

Die Kairo-Erklärung definiert in ihren abschließenden Artikeln die *shari’a* als Ableitungs- und Referenzrahmen (im Folgenden als *shari’a*-Vorbehalt bezeichnet).¹⁰⁵ Wenngleich sich vor allem der Begriff der Menschenrechte würde problemlos auch in konservativen Interpreta-

⁹⁶ Islamic Council of Europe, gegründet im Mai 1973 mit Sitz in London, formale Institutionalisierung seit 1982. Ausführlicher zur Entstehung und Ausrichtung: Schulze 1990, 275ff.; Faath/Mattes 1992, 24f.

⁹⁷ Alle Zitate aus der deutschen Übersetzung aus dem Arabischen: Forstner (Übersetzung) 1982. Diese Übersetzung, allerdings ohne die wertvollen erläuternden Fußnoten, findet sich auch in der von Bundeszentrale für politische Bildung herausgegebenen Sammlung „Menschenrechte, Dokumente und Deklarationen“, 3. Auflage 1999, Bonn, 619–638.

⁹⁸ So wird eine Gesellschaft angestrebt, in der „Macht ein dem Herrscher auferlegtes anvertrautes Gut ist, damit er die Ziele, die die shari’a vorschreibt, auf die Weise, die sie festlegte, verwirklicht“ (Prinzip 5)), „... in der Herrscher und Beherrscher gleich vor Rechtsprechung und richterlichen Maßnahmen“ sind (Prinzip 10)) und „eine Gesellschaft, die alle Formen der Tyrannei ablehnt und die jedem Sicherheit, Freiheit, Würde und Gerechtigkeit garantiert, in dem sie die Rechte, die die shari’a Gottes für den Menschen vorschreibt, einhält, auf ihre Anwendung hinwirkt und ihre Einhaltung überwacht“ (Prinzip 12).

⁹⁹ Gleichzeitig wurden eine englische und französische Version herausgegeben, die sich vom arabischen Text grundlegend unterscheiden. Siehe die kritischen Anmerkungen von Forstner (Übersetzung) 1982 und Merad 1993, 445–6.

¹⁰⁰ Detailliert werden aufgeführt: Unschuldsvermutung, Verhängung von Strafen allein auf textlicher Grundlage, Rechtsirrtum führt zur Aussetzung von Körperstrafen, Strafzumessung nur durch befugte Gerichte, Strafzumessung für Körperstrafen muss Umfeld der Tat berücksichtigen.

¹⁰¹ Klageweg und Entschädigungsanspruch bei Machtmissbrauch durch die Behörden sind nicht ausdrücklich vorgesehen, aber theoretisch möglich.

¹⁰² Faath/Mattes 1992, 39. Auf Tatbestände in westlichen Ländern übertragen, sagen sie damit nichts anderes als: Die Verhängung der Todesstrafe in den USA nach zweifelhaften Gerichtsverfahren erweise die Irrelevanz der Normen der AEMR.

¹⁰³ Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) 1999, 638–645.

¹⁰⁴ Sub-Commission resolution 1998/17, Situation of women in Afghanistan, E.CN.4.SUB.2.RES.1998.17, <http://www.hri.ca/fortherecord1998/documentation/subcommission/1998-17.htm> [7.3.2003].

¹⁰⁵ Artikel 24 „Alle in dieser Erklärung aufgestellten Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia.“ Artikel 25 „Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung.“

tionen des islamischen Rechts gewinnen lässt, werden spezifische Rechte durch einen solchen shari'a-Vorbehalt zum Teil empfindlich einschränkbar, und dies gilt auch für die Kairo-Erklärung.

Als klassische Bereiche der Kollision zwischen konservativen Interpretationen des islamischen Rechts und der Menschenrechtskonventionen gelten, wie oben angedeutet, die Stellung der Frau, die Religionsfreiheit von Muslim/innen, der Rechtsstatus von nicht-islamischen Minderheiten, aber auch die Freiheit der Meinungsäußerung, Forschung, Wissenschaft und Kunst.

So verankert die Kairo-Erklärung in Artikel 6 (a) die Gleichheit von Frauen im Hinblick auf ihre Menschenwürde; im folgenden Halbsatz werden geschlechtsspezifische Rechte und Pflichten definiert:

*„Die Frau ist dem Mann in ihrer menschlichen Würde gleichgestellt und hat Rechte und Pflichten (woman is equal to man in human dignity, and has her own rights to enjoy as well as duties to perform); sie genießt ein eigenständiges Bürgerrecht und finanzielle Unabhängigkeit sowie das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten (to retain her name and lineage).“*¹⁰⁶

In konservativen Auslegungen bedeutet die geschlechtsspezifische Zuweisung von Rechten und Pflichten im Klartext, dass das zentrale Recht der Frau in der Gewährung von Unterhalt durch Männer (Ehemann, männliche Familienangehörige), ihre zentrale Pflicht im Gehorsam (vor allem gegenüber dem Ehemann) besteht. Diese „Gleichwertigkeit“ beziehungsweise Komplementarität der Rechte der Geschlechter wird in konservativen Interpretationen einer rechtlichen Gleichstellung von Frauen vorgezogen, da allein erstere gottgewollt sei und die Würde der Frau garantiere. So liefe nach konservativer Sicht eine Gleichberechtigung der Frau, vor allem im Familienrecht, auf einen Wider-

spruch zur göttlich gewollten Ordnung heraus und käme damit der grundsätzlichen Negierung der Würde der Frau gleich.¹⁰⁷

Im Hinblick auf die Religionsfreiheit enthält die Kairo-Erklärung keinen expliziten Schutz der Religionsausübung von Nicht-Muslim/innen und auch keine Bestimmungen zur Freiheit des Religionswechsels von Muslim/innen. Da nicht explizit geregelt, greift der shari'a-Vorbehalt in Artikel 24 und 25, so dass islamrechtliche Bestimmungen zum Umgang mit Nicht-Muslim/innen und Apostat/innen – die, wie jüngere Forschung deutlich gezeigt hat, äußerst divers sind – zur Anwendung kommen können.¹⁰⁸ Artikel 22 schränkt die Freiheit der Meinungsäußerung, Forschung, Wissenschaft und Kunst deutlich durch den shari'a-Vorbehalt ein. Zusätzlich verleiht Artikel 22 (b) allen Gläubigen das Recht, Unislamisches jeglicher Natur an die Öffentlichkeit beziehungsweise den Ermittlungsbehörden zur Kenntnis zu bringen.¹⁰⁹

Die Anwendung der Todesstrafe für heimtückischen Mord und von Körperstrafen (Auspeitschung, Amputation, Steinigung) für bestimmte Delikte schreibt die Kairo-Erklärung zwar nicht vor, ermöglicht sie aber durch den shari'a-Vorbehalt, trotz des grundsätzlichen Schutzes von Leib und Leben:

„Das Leben ist ein Geschenk Gottes, und das Recht auf Leben ist jedem Menschen garantiert. Es ist die Pflicht des Einzelnen, der Gesellschaft und des Staates, dieses Recht zu schützen und es ist verboten, Leben zu nehmen, es sei denn aus einem von der Scharia vorgeschriebenen Grund.“ (Artikel 2 (a)).

„Der Schutz vor Körperverletzung (safety from bodily harm) ist ein garantiertes Recht. Es ist die Pflicht des Staates, dieses Recht sicherzustellen, und es ist verboten, es ohnen einen in der Scharia vorgeschriebenen Grund zu brechen.“ (Artikel 2 (d)).

¹⁰⁶ Zitiert nach der deutschen Übersetzung, Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) 1999, 638–645. Wo der englische Text aussagekräftiger ist, wurde er zusätzlich herangezogen.

¹⁰⁷ Petersohn 1999, 96.

¹⁰⁸ Eine gut lesbare Diskussion zur Religionsfreiheit bei Krämer 1999, 153–7; siehe auch Bielefeldt 2003 und Eltayeb 2001.

¹⁰⁹ „Jeder hat das Recht, für das Richtige einzutreten, das Gute zu propagieren und vor dem Falschen und der Sünde zu warnen, wie es den Normen der Scharia entspricht.“ Diese Bestimmung aus dem islamischen Recht (so genanntes *hisba*-Gebot) findet sich in den meisten Prozessordnungen der arabischen Welt nicht. Sie verleiht jedem Bürger das Recht, Unislamisches zur Anzeige zu bringen. Unter Berufung auf diesen Grundsatz ist in Ägypten 1993 erfolgreich Popularklage gegen den Philosophieprofessor Nasr Hamid Abu Zaid erhoben worden. Das langjährige, äußerst kontroverse Verfahren mündete in einem Urteil, welches ihn zum Apostaten erklärte und zwangsweise von seiner Frau schied. Im Jemen kam es 1985 nach einer Popularklage gegen den Soziologieprofessor Hamud al-Audi zu einer ähnlichen Erklärung eines Gerichtes, das allerdings 1991 vom Obersten Gericht aufgehoben wurde. Einer Urteilsvollstreckung entzogen sich beide Wissenschaftler durch die Flucht ins Exil.

Auch die Kairo-Erklärung ist kein völkerrechtlich bindendes Dokument. So heißt es bei der Verabschiedung der Kairo-Erklärung in der Abschlusserklärung der 19. Konferenz der Außenminister der OIC-Staaten: „The Conference **made public** the Cairo Declaration on Human Rights in Islam and requested Member States **to draw inspiration therefrom** with regard to human rights.“ (Meine Hervorhebung).¹¹⁰ In den Folgejahren ist die Erklärung nicht auf dem höchsten Gremium der OIC, dem Gipfeltreffen, verabschiedet worden.¹¹¹ So wiederholten sämtliche Erklärungen auf Gipfel- und Außenministertreffen allein die Notwendigkeit eines *follow-up* zur Kairo-Erklärung und riefen die OIC-Mitgliedstaaten dazu auf, ihre menschenrechtlichen Positionen im VN-Rahmen auf der Grundlage der Prinzipien der Kairo-Erklärung zu koordinieren.¹¹² Die Teheraner Erklärung des achten OIC-Gipfels (1997) formuliert dann zusätzlich, dass anhand der Kairo-Erklärung einzelne „Islamic treaties devoted to human rights“ erarbeitet werden sollen.¹¹³ Diese Aufgabe wurde einem Expertengremium übertragen, welches sich im Dezember 1999 zum sechsten Mal in Jeddah traf, um dort ein Subkomitee zur Erarbeitung einzelner islamischer Konventionen einzusetzen. Das von Saudi-Arabien geführte 19-köpfige Expertengremium empfahl folgende instruktive Reihenfolge bei der Ausarbeitung von islamischen Menschenrechtskonventionen: Kinderrechte, rassische Diskriminierung, Folter, humanitäres Recht in bewaffneten Konflikten, Frauenrechte, WSK-Rechte und schließlich bürgerliche und politische Rechte.¹¹⁴ Anstelle von Konventionsentwürfen wurde im Februar 2000, nach einer von der Islamischen Kulturorganisation (IESCO, Unterorganisation der OIC) organisierten Veranstaltung, die so genannte Römische Erklärung zu Menschenrechten im

Islam verabschiedet, die aus fünf allgemeinen Prinzipien zur Sicherung der Menschenrechte besteht.¹¹⁵ Auch auf den Treffen der OIC-Gremien in den Jahren 2002 und 2003 wurden keine entsprechenden islamischen Menschenrechtskonventionen vorgestellt. Insgesamt scheint sich die OIC zwar in internationalen Gremien, wie der MRK, vermehrt zu koordinieren (siehe oben, Abschnitt 2.2), aber in der konkreten „islamischen“ Menschenrechtsarbeit doch relativ langsam voranzuschreiten.

Die Kairo-Erklärung sieht keine Gremien wie ein Menschenrechtskomitee oder –gericht für den aktiven Menschenrechtsschutz vor. Der Islamische Gerichtshof, den sich die OIC seit 1981 einzurichten bemüht, soll allein als „arbitrator, judge and umpire in all conflicts that may arise between Islamic States“¹¹⁶ fungieren, nicht aber als menschenrechtsrelevante Instanz.

Beide der von zwischenstaatlichen regionalen Gremien herausgegebenen Dokumente (Arabische Charta, Kairo-Erklärung) sind so formuliert, dass sie in einigen Bereichen relevante Garantien der VN-Konventionen bestätigen, sie in anderen Bereichen – unter Berufung auf religiöse Normen oder auf nationale, sicherheitspolitische Erwägungen – ignorieren, aushöhlen oder negieren. Insbesondere die Kairo-Erklärung beinhaltet dabei einen potentiell weitreichenden und grundsätzlichen Widerspruch zu Bestimmungen in VN-Menschenrechtskonventionen, der über den shari'a-Vorbehalt in das Dokument eingeführt wird. **Dieser Widerspruch ist jedoch nicht notwendig, sondern lediglich möglich.**¹¹⁷ Formal ist keines der Dokumente bislang so ausgestattet, dass eine Überwachung des Schutzes selbst derjenigen Menschenrechte, die in

¹¹⁰ Final Communiqué of the Nineteenth Islamic Conference of Foreign Ministers, Cairo, 31.7.–5.8.1990, para. 58.

¹¹¹ Laut Littmann hätte die Kairo-Erklärung 1991, auf dem Gipfel der OIC in Dakar (Senegal), verabschiedet werden sollen; eine Presseerklärung der *International Commission of Jurists* habe diese verhindert. Littmann, David (1999) „Universal Human Rights and Human Rights in Islam“, www.dhimmitude.org/archive/universal_islam.html [1.10.2002]. Ob diese Darstellung den Tatsachen entspricht, habe ich nicht überprüfen können.

¹¹² Final Communiqué, 21st Conference of the Foreign Ministers, Karachi, 25.–29.4.1993, paras 73 und 74. Final Communiqué, 22nd Conference of the Foreign Ministers, Casablanca, 10.–12.12.1994, para. 121; Final Communiqué, 23rd Session of the Foreign Ministers, Conakry, 9.–12.12.1994, para. 125; Final Communiqué, 24th Session of the Foreign Ministers, Jakarta, 9.–13.12.1996, para. 145.

¹¹³ Tehran Declaration, 8th Islamic Summit Conference, December 1997, para. 105.

¹¹⁴ Report of the 6th Meeting of the Inter-Governmental Group of Experts on the follow-up of the Cairo Declaration on Human Rights in Islam, Jeddah, 11.–12.12.1999; Resolution No.2/29 LEG on the follow-up of the Cairo Declaration on Human Rights in Islam, verabschiedet auf der 29ten Sitzung der Außenminister der OIC-Staaten, Khartoum, 25.–27.6.2002.

¹¹⁵ www.saudiembassy.net/press_release/hr.html und www.isesco.org.ma/pub/Eng/Humanrights/Page8.htm [6.6.2003].

¹¹⁶ Resolution No. 11/3-P(Is) on The Islamic Court Of Justice, verabschiedet auf dem dritten OIC-Gipfel, Mekka, 25.–28.1.1981.

¹¹⁷ Sollte die Kairo-Erklärung oder von ihr abgeleitete Verträge jemals ratifiziert werden, wäre entscheidend, in welcher Weise und durch welche Gremien (Expertenkomitee auf OIC-Ebene, gerichtsförmig, nationale Gerichtsbarkeit) die Einhaltung solcher Pakte gesichert wird. Da es bislang keine Jurisprudenz zu menschenrechtlichen Fragen gibt, ist nicht vorherzusagen, wie eine solche auf der Grundlage der Kairo-Erklärung bzw. abgeleiteter Pakte ausfallen würde. Dass die Kairo-Erklärung von einem Gremium, welches der Islaminterpretation Saudi-Arabiens nahe steht, herausgegeben wurde, mag Anlass für Vermutungen in eine bestimmte Richtung geben, aber gesicherte Erkenntnis ist dies nicht.

diesen Erklärungen garantiert werden, möglich wäre. Ob sich dieses mit der weiteren Ausarbeitung von islamischen Menschenrechtskonventionen, wie die OIC es vorsieht, grundsätzlich ändern wird, muss hier dahin gestellt bleiben.

Zwischenstaatliche Gremien, die Arabische Liga und die OIC, haben sich um eine regionale beziehungsweise religionspezifische Ausgestaltung der Menschenrechte bemüht. Dies sollte in bi- und multilateralen Gesprächen zur Kenntnis genommen werden. Ob und in welcher Weise die Arabische Liga und die OIC Partner in der bilateralen Menschenrechtspolitik sein können, muss hingegen sorgfältig überlegt werden. So könnte es bilateral und im EU-Rahmen sinnvoll sein, mit Vertreter/innen der Islamischen Gruppe beziehungsweise der OIC in Genf engen Kontakt zu halten, auch um die Blockbildungen innerhalb der Menschenrechtskommission (MRK) nicht weiter eskalieren und die Arbeit der Kommission behindern zu lassen. Eine Kenntnisnahme der menschenrechtlichen Bemühungen der OIC sollte dazu führen, dass nicht in jedem Gespräch über Menschenrechte islamische Letztbegründungen einzelner Menschenrechte neu eingeführt werden müssen.

Keines dieser islamischen Menschenrechtsdokumente sollte jedoch zur Grundlage von Diskussionen über die Kompatibilität ihrer Bestimmungen mit VN-Konventionen verwendet werden. Eine Gleichsetzung dieser beiden Dokumente mit der AEMR beziehungsweise den VN-Menschenrechtskonventionen verleiht

- den Dokumenten einen formalen Status, den sie nicht besitzen – sie sind lediglich als „Inspiration“ und „Richtlinie“ gedacht;
- und wertet die in ihr enthaltenen Positionen inhaltlich auf, anstatt sie als mögliche – und wie erwähnt, grundsätzlich konservative – islamische Positionen zu sehen.

Damit bleiben als rechtsverbindliche Bezugspunkte für die Beurteilung der Entwicklung der Menschenrechtsslage in islamisch geprägten Gesellschaften allein die menschenrechtlichen Übereinkommen im Rahmen der VN, die wie Abbildung 1 zeigt, von einer Mehrzahl islamisch geprägter Staaten ratifiziert worden sind. Dieses Argument gewinnt jedoch nur dann an Stichhaltigkeit, wenn man festhält und anerkennt, dass es die erwähnten Bemühungen gegeben hat, regionale

oder islamische Menschenrechtsdokumente zu entwickeln, denen bislang jedoch von den islamisch geprägten Staaten selbst kein Rechtscharakter verliehen wurde. Der Formalismus dieses Argumentes ist dabei gewollt – er knüpft an die Verfahrenslegitimität an, die üblicherweise mit der Ratifizierung der VN-Konventionen verbunden wird. Ziel einer solchen Argumentation ist, die Debatten um Kompatibilität von Islam und Menschenrechten, die lediglich in der Essentialisierung von beiden enden, zu umgehen, da von solchen Debatten kaum eine konkrete Verbesserung der Menschenrechtsslage erwartet werden kann. Ziel darf jedoch nicht sein, Bemühungen um die Stärkung des regionalen Menschenrechtsschutz und solche um eine religiöse Würdigung der Menschenrechte – beides prinzipiell zu unterstützende Initiativen – abzuwerten oder zu unterlaufen.

3.3 Strategien zur Durchsetzung von Menschenrechten: „Menschenrechte müssen auch kulturell und religiös legitimiert sein“

Im Folgenden wird die Debatte um Universalismus und Kulturrelativismus kurz vorgestellt, bevor sie im Hinblick auf die Relevanz für islamisch geprägte Gesellschaften untersucht wird.

Auf den kleinsten Nenner gebracht, geht es in der Auseinandersetzung zwischen Universalisten und Kulturrelativistinnen um die Bewertung der menschenrechtlichen Relevanz von gesellschaftlicher und kultureller Differenz und Diversität. Universalisten und Kulturrelativistinnen sind sich relativ einig in der Anerkennung dieser Tatsache. Sie können meist auch übereinstimmen, dass die Umsetzung von Menschenrechtsschutz kulturell spezifische Formen haben kann, um Erfolg versprechend zu sein. Die Menschenrechtlerin Orentlicher fasst diese Bedeutung von adäquaten Strategien pointiert zusammen: „strategies aimed at enforcing human rights claims can have a crucial effect in establishing the transcultural legitimacy of the norms themselves.“¹¹⁸

In beiden Lagern gibt es jedoch auch extreme Positionen; diese sehen – aufgrund der historischen Entwicklung der Menschenrechte – mit dem Menschenrechtsgedanken auch eine bestimmte, westliche Gesellschaftsformation verbunden. Extreme

Universalisten deuten auf dieser Grundlage das westliche, säkulare und kapitalistische Gesellschaftsmodell als das einzig mögliche, wünschenswerte und auch historisch zwingende. Kulturrelativistinnen betrachten dieses Gesellschaftsmodell als imperialistische, individualistische und seelenlose Bedrohung für lokale und regionale Lebensweisen und damit für die Ausgestaltungsmöglichkeiten des Selbstbestimmungsrechtes und der kulturellen Rechte von Völkern und Gruppen.¹¹⁹

Beide Positionen sind, wie gesagt, Extrempositionen. Sie ignorieren gleichermaßen, dass Gesellschaften und Kulturen keine hermetisch abgeschlossenen, statischen und widerspruchsfreien Einheiten sind. Die extremen Kulturrelativistinnen vernachlässigen zusätzlich, dass viele Institutionen, vor allem Verwandtschaftsverbände wie Familien, Stämme und Clans, eine Doppelfunktion haben: Sie sind gleichzeitig Schutz- und Orientierungsmöglichkeit für Individuen und soziale Verbände und ein potentieller Ort der Repression; darüber hinaus sind Kulturen und kulturelle Institutionen intern divers und dynamisch, das heißt veränderbar. Extreme Universalisten, die zudem dazu tendieren, den bürgerlichen und politischen Rechten Vorrang vor allen anderen Rechten einzuräumen, blenden hingegen oft aus, dass es in nicht-westlichen Kulturen ethische Vorstellungen von würdigem menschlichen Leben gibt, die im westlichen Menschenrechtsverständnis ausgeblendet bleiben. Die skizzierten Positionen haben aber auch eine gemeinsame Grundlage: Kulturrelativistinnen wie Universalisten teilen relativ rigide Vorstellungen von Kultur als homogen und unveränderbar sowie die Vorstellung einer Dichotomie von Tradition und Moderne. Beiden Standpunkten ist damit auch eine weitgehend eurozentrische und modernisierungstheoretische Konzeption gesellschaftlichen Wandels gemein; uneins sind sie lediglich in der Bewertung dieser Vorstellung von gesellschaftlichem Wandel. Extreme Universalisten befürworten ihn, extreme Kulturrelativistinnen lehnen ihn ab.

Die Debatte zwischen Universalisten und Kulturrelativistinnen hat in den vergangenen Jahren viel von ihrer

intellektuellen Virulenz verloren.¹²⁰ Aus ihr lässt sich dennoch schlussfolgern, dass auch für Überlegungen, wie Menschenrechten in islamisch geprägten Gesellschaften mehr Geltung zu verschaffen ist, sorgfältige und grundlegende Forschung zu Kultur und Gesellschaft eine unabdingbare Voraussetzung ist. Diese Forschung muss vor allem darauf zielen, die Dynamik von Kultur und die Interaktion von Kultur und Religion mit anderen gesellschaftlichen Bereichen, vor allem mit Politik und Recht, zu verstehen – das schließt auch eine Analyse der entsprechenden Akteur/innen und Zielgruppen mit ihren jeweilig unterschiedlichen *stakes* ein. Darüber hinaus müssen menschenrechtsrelevante lokale Rechtsvorstellungen, das heißt normative Bestimmungen wie institutionelle und gesellschaftliche Praktiken, in ihren verschiedenen, auch widersprüchlichen Bedeutungszusammenhängen erfasst und darauf untersucht werden, ob und wie sie für die Durchsetzung von Menschenrechten anknüpfungsfähig sind.

Kulturrelativismus gilt als gänzlich inakzeptabel, wo er von Staatenvertretern als Legitimation für das Bestehen von Menschenrechtsverletzungen angeführt wird: „Relativism is the invariable alibi of tyranny,“ formuliert Michael Ignatieff dies prägnant.¹²¹ Ähnlich wie Ignatieff verurteilen deutsche Akteur/innen in der Menschenrechtsarbeit jegliche Form von Kulturrelativismus;¹²² einigen gilt auch die Islamisierung von Menschenrechten, die oben skizziert wurde, als Kulturrelativismus und wird als Aufgabe des Universalismus abgelehnt.¹²³

In der Hitze der Debatte der vergangenen zwanzig Jahre werden dabei oft die Motive vergessen, die bei vielen, auch bei nicht-staatlichen Verfechtern eines moderaten kulturrelativistischen Argumentes, aus-schlaggebend waren. Solche Menschenrechte, die keine Abwehrrechte gegen den Staat beinhalten, müssen in den lokalen Gesellschaften zumindest akzeptabel sein, insbesondere gilt dies wohl für Frauen- und Kinderrechte. Der Hinweis auf die Legitimation dieser Menschenrechte durch Verfahren, das heißt Ratifizierung der entsprechenden Abkommen, scheint als alleinige Strategie in diesen Bereichen nur begrenzt erfolgreich – vor allem wenn man den

¹¹⁹ Prominent sind kulturrelativistische Positionen gegen die AEMR bereits in den 1940er Jahren von amerikanischen Anthropologen vertreten worden, für Textbeispiele siehe: Steiner/Alston 2000, 366ff.

¹²⁰ Cowan/Dembour/Wilson 2001, 5.

¹²¹ In: Gutmann 2001, 74; siehe auch: Mayer 1997 und Heinz 1996.

¹²² „... vom Kulturimperialismus [reden] vorwiegend diejenigen Staaten ..., die den Dialog über universale Menschenrechte in ihren eigenen Gesellschaften verweigern und denen man daher mit dem Aufnehmen einer solchen Vokabel auf ihren machtimperialistischen Leim ginge.“ Schwaetzer 1997, 284.

¹²³ So Eckhard Klein, Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam, in einer Anhörung des Ausschusses für Menschenrechte im Deutschen Bundestag zu „Menschenrechte im Anti-Terror-Kampf“ (unautorisiertes Wortprotokoll), 12.6.2002; und MdB Hermann Gröhe (CDU), der die Islamisierung von Menschenrechten ablehnt: Gröhe 2001, 183.

¹¹⁸ Orentlicher 2001, 153.

Umfang und die Grundsätzlichkeit der von OIC-Staaten eingelegten Vorbehalte (siehe oben, Abbildung 2) und die starke innenpolitische Polarisierung vor allem der „Frauenfrage“ in islamisch geprägten Gesellschaften berücksichtigt. Neben die Menschenrechtspolitik im VN-Rahmen, die Einforderung von Umsetzung von Menschenrechtsnormen und das *monitoring* des Fortschritts bei der Umsetzung, müssen daher auch andere Strategien treten. Ignatieff fasst diese Anforderung zusammen:

*“Sensitivity to the real constraints that limit individual freedom in different cultures is not the same thing as deferring to these cultures. It does not mean abandoning universality. It simply means facing up to a demanding intercultural dialogue in which all parties come to the table under common expectations of being treated as moral equals.”*¹²⁴

Muslimische Intellektuelle und Aktivist/innen sind in dieser Frage durchaus geteilter Ansicht und dies ist enorm relevant für die heutigen Diskussionen vor allem in der Region des Nahen Ostens. So führt der Philosoph Muhammad Arkoun aus, dass die Praxis, die Prinzipien der AEMR im Islam des 7. Jahrhunderts aufspüren zu wollen (so sein Kommentar zur Ausarbeitung der AIME), zwar den Historiker erschauern lasse, aber es nützlich sei, dass

*„Rechte, die im Zusammenhang mit einer in der heutigen Welt leider nur allzu weit verbreiteten politischen Unterdrückung verkündet und verteidigt werden müssen, durch die Autorität der religiösen Tradition bestätigt werden.“*¹²⁵

Noch stärker pointiert meint auch der Aktivist und Jurist Abdullahi an-Na'im:

“since people are more likely to observe normative propositions if they believe them to be sanctioned by

*their own cultural traditions, observance of human rights standards can be improved through the enhancement of the cultural legitimacy of those standards.”*¹²⁶

Zwar machen beide Autoren hier keinen klaren analytischen Unterschied zwischen islamischen Letztbegründungen von Menschenrechten und der Bearbeitung der Menschenrechte durch Muslim/innen; aber es scheint beiden doch eher um das letztere zu gehen, der Würdigung der Menschenrechte in islamisch geprägten Gesellschaften. So erhoffen sich Arkoun und an-Na'im eine **zusätzliche Legitimierung** und damit eine leichtere Durchsetzung der Menschenrechte. An-Na'im diskutiert diese Frage am Beispiel der Körperstrafen, die in einigen islamisch geprägten Staaten verhängt und vollstreckt werden. Er fordert, diese Strafen pragmatisch-systemimmanent zu begrenzen. Staaten, aber auch viele gläubige Muslim/innen, würden sich nicht im Namen internationaler Menschenrechtsnormen gegen diese Strafen entscheiden, wohl aber im Namen von lokalen pragmatischen Erwägungen, so sein Argument. Auch der US-amerikanische Anwalt Robert Postawko stellt Möglichkeiten vor, die Todesstrafe auf der Grundlage der islamischen Rechtstradition, also ebenfalls systemimmanent, zu begrenzen.¹²⁷ Im deutschen Raum wird diese Position prominent von Heiner Bielefeldt (vormals Universität Bielefeld, jetzt Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin)¹²⁸ und Sylvia Tellenbach (Max-Planck-Institut für internationales und ausländisches Strafrecht, Freiburg)¹²⁹ vertreten. Beide leiten ihre Position vornehmlich aus den Entwicklungen im Iran ab; dort sind inzwischen, aufgrund der Sondersituation eines revolutionären islamischen Staates, interne islamische Diskussionen ohnehin lebendiger als andernorts.¹³⁰ So wurde jüngst im Iran die Steinigungsstrafe ausgesetzt.¹³¹ Gleichzeitig ist jedoch ein Gesetzesentwurf zur Kriminalisierung von Folter wiederholt am Widerstand der Konservativen gescheitert. Diese beiden Entwicklungen belegen das rechts-

politische Kalkül von Staaten, die systematisch Menschenrechte verletzen; so kann die Steinigung abgeschafft oder zumindest ausgesetzt werden, obgleich ihr Bestehen stets mit dem Verweis auf die rechtlich-religiöse Tradition legitimiert wurde. Auf die Anwendung von Folter, für deren Legitimierung man allein auf staatliche Sicherheitsinteressen rekurriert, mag man jedoch nicht verzichten – sie ist in vielen islamisch geprägten Staaten zentraler Bestandteil der Strafverfolgung und des Umgangs mit politischer Opposition.¹³²

Ob eine Strategie der pragmatisch-systemimmanenten Begrenzung der Körperstrafen in anderen Ländern, wie Nigeria oder dem Sudan, Erfolg hätte, ist fraglich. Dort kommt der Vollstreckung von Körperstrafen aufgrund der unterschiedlichen ethnisch-religiösen Zusammensetzung der Bevölkerung eine andere symbolische und politische Bedeutung und Relevanz zu als im Iran. Diese Frage sollte jedoch, in Zusammenarbeit mit lokalen politischen Kräften und Jurist/innen, überprüft werden.

Systemimmanente Reformen des islamischen Rechts sind auch in den USA höchst umstritten. Pointiert wird diese Debatte derzeit von zwei US-amerikanischen Juraprofessorinnen und Aktivistinnen, Ann Mayer und Azizah al-Hibri, geführt. Al-Hibri plädiert dafür, Menschenrechte und vor allem Frauenrechte, aus einer reformorientierten, feministischen Lektüre des islamischen Rechts herzuleiten. Mayer hält dagegen, dass Frauen in islamisch geprägten Ländern nicht auf die Anstrengungen muslimischer Intellektueller warten könnten, vor allem, da mit den Menschenrechtskonventionen verbindliche normative Grundlagen bereits bestünden. Insgesamt beschuldigt Mayer al-Hibri der Verharmlosung der Entrechtung von Frauen in vielen islamisch geprägten Ländern. Die Heftigkeit und Grundsätzlichkeit, mit der hier – vor dem Hintergrund der Lage von Frauen in Afghanistan unter den Taliban – debattiert wird, illustriert Mayer's abschließende Kritik:

“... certain U.S. academics are actively seeking to discredit advocacy of women's international human rights by equating it with promoting Western impe-

*rialism/colonialism or a destructive totalitarian feminist ideology, which jeopardizes the freedom of religion. ... Despite the deficiencies in their arguments, these academics have influence and can make common cause with numerous cultural relativists and religious conservatives who are in a de facto alliance with Middle Eastern states perpetrating gender apartheid. An international coalition has developed that aims to convince the world that religion and culture should override women's international human rights, thereby strengthening the hands of Middle Eastern governments and Islamist movements that have similar philosophies.”*¹³³

Jenseits akademischer Auseinandersetzungen argumentieren viele NGOs, vor allem die, die für die Menschenrechte von Frauen eintreten, für eine Kampagnenstrategie, die sich auch lokaler kultureller und/oder religiöser Traditionen bedient. So rekapituliert die ägyptische Aktivistin Nadia Wassef mit Blick auf Kampagnen gegen Mädchenbeschneidung, dass man die alleinige normative Referenz auf VN-Dokumente und –Normen aufgegeben habe, weil diese der Zielgruppe weitgehend unbekannt waren. Stattdessen nutzten einige NGOs lokale, auch religiöse Vorstellungen und Argumentationen, um Familien, besonders Frauen, von der Beschneidung ihrer Töchter abzubringen.

*“Human rights declarations, treaties, and language aside, an appeal informed by an understanding of human rights but which draws upon local cultural and religious notions of common sense, justice, and dignity is often the best way to promote human rights and change the cultural norms that violate them.”*¹³⁴

Für manche Menschenrechtsaktivist/innen ist die Einbeziehung religiöser und kultureller Traditionen auch eine politische Strategie, um dem Vorwurf zu begegnen, die Menschenrechtsbewegung sei elitär und für die breite Bevölkerung irrelevant:

“It is as if nobody believes in human rights with the exception of the people in the [human rights] movement. Whether we recognize it or not, we convey the sense of being a Western enclave. We may call it

¹²⁴ In: Gutmann 2001, 73.

¹²⁵ Arkoun 1999, 207.

¹²⁶ An-Na'im 1991, 21. An-Na'im bemüht sich um die Umsetzung dieses Ansatzes in dem von ihm begründeten Projekt "Rights at home", dazu <http://www.isim.nl/newsletter/ISIM-newsletter-10-online.pdf>; <http://www.isim.nl/newsletter/ISIM-newsletter-9-online.pdf> [15.10.2002].

¹²⁷ Postawko 2002.

¹²⁸ Knapp bei Bielefeldt 2003, 78.

¹²⁹ So ihre Äußerungen auf einem vom Auswärtigen Amt organisierten *shari'a*-Expertengespräch in Berlin am 16.9.2002.

¹³⁰ Das außergewöhnliche intellektuelle Klima im zeitgenössischen Iran beschreibt lebhaft Jürgen Habermas: „Eindrücke von einer Reise nach Iran, Ein Gespräch mit Jürgen Habermas“, FAZ 13.6.2002; zu Anstrengungen der iranischen Frauenbewegung: Women Living Under Muslim Laws (1998) Dossier 21, <http://www.wluml.org/english/publications/engdossiers.htm> [21.10.2002] und "Women in Iran: an online discussion" (2001) sowie www.womeniniran.org. Eine differenzierte Darstellung der komplizierten innenpolitischen Situation im Iran bei Reissner 2003.

¹³¹ "The head of the judiciary is reported to have instructed judges not to implement the sentence, which is in line with a strict interpretation of Islamic law": Jim Muir, "Iran stops stoning of women adulterers", 27.12.2002, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/2609597.stm [13.2.2003]; Heinrich-Böll-Stiftung, Iran-Report 02/2003, S. 6 <http://www.boell.de/downloads/presse/iranreport0203.pdf> [8.8.2003].

¹³² Kusha (2002, 230, 279) erwähnt, dass zwischen 1980–1997 41 Frauen und neun Männer gesteinigt, jedoch sehr viel mehr Personen in iranischen Gefängnissen zu Tode gefoltert wurden. Generell zur Folter im Iran: Abrahamian 1999; aktuell zu Folter im Iran: Heinrich-Böll-Stiftung, Iran-Report 08/2003, S. 6–9 <http://www.boell.de/downloads/presse/iranreport0803.pdf> [8.8.2003].

¹³³ Mayer 2000/2001, 337.

¹³⁴ Wassef, Nadia (2000) "Ending Female Genital Mutilation without Human Rights: Two Approaches", Human Rights Dialogue, Series 2, no. 3, 9–10 <http://www.cceia.org/viewMedia.php?prmTemplateID=8&prmID=631> [7.3.2003].

universal, but ... we do not substantiate this by reference to our own heritage, culture and politics."

beschreibt Hani Shukrallah, ägyptischer Journalist und Menschenrechtsaktivist die gesellschaftliche Isolation der arabischen Menschenrechtsbewegung.¹³⁵

Viele säkular orientierte Aktivist/innen und Intellektuelle verwerfen die Einbeziehung islamischer Vorstellungen beziehungsweise systemimmanenter Reform zur Begrenzung von solchen Menschenrechtsverletzungen, die mit dem Islam gerechtfertigt werden: "Why should I have to bow to Islam before I can assert my own rights as a human being?", fragte eine tunesische Aktivistin den Anthropologen und Menschenrechtler Kevin Dwyer schon in den späten siebziger Jahren.¹³⁶ Muhammad Magraby, ein libanesischer Anwalt und Menschenrechtler, formulierte auf einem Treffen arabischer Menschenrechtsaktivist/innen Ende der neunziger Jahre:

*"The problem is to recognize that there are many people, in this part of the world, who are not interested in the whole religious issue, who would not want to be classified as believers or non-believers, and who are not interested in entering into that kind of argument [das heißt Diskussionen über systemimmamente Reformen des islamischen Rechts]."*¹³⁷

Vertreter der arabischen Menschenrechtsbewegung nehmen in ihrer Casablanca Erklärung (1999) eine pragmatische Position ein. Sie negieren explizit

*"any attempt to use civilizational or religious specificity to contest the universality of human rights. Commendable specificity is that which entrenches the dignity and equality of citizens, enriches their culture and promotes their participation in the administration of public affairs."*¹³⁸

Die Grenze zwischen Nutzung lokaler religiöser und kultureller Traditionen als Strategie zur Umsetzung von Menschenrechtskonventionen und Kulturrelati-

vismus ist damit oft nicht einfach zu ziehen. Dies liegt wesentlich auch am Pluralismus der entsprechenden Debatten, in dem es – weder mit Blick auf lokale Traditionen noch mit Blick auf die Menschenrechtspolitik – eine autoritative Position gibt noch geben kann. Dies wird besonders an den Debatten in internationalen Gremien deutlich, bei denen, vor dem Hintergrund ungleicher Machtverhältnisse zwischen Nord und Süd, höchst kontroverse Auseinandersetzungen um Beurteilung und Umgang mit „lokalem Brauchtum“ beziehungsweise „Menschenrechtsverletzungen“ geführt werden.

Am schärfsten wurde diese Debatte wohl hinsichtlich der Beschneidung von Frauen/*female genital cutting* (FGC) geführt, wo allein um die Bezeichnung heftigste Kämpfe entbrannt sind (siehe Abschnitt 4.4.3.2).¹³⁹ Die Literaturwissenschaftlerin Obioma Nnaemeka (Indiana University, Indianapolis) kritisiert westliche Strategien zur Bekämpfung von FGC als dehumanisierend, sensationslüstern und würdelos – im gleichen Atemzug versichert sie, keine Befürworterin dieser Praktik zu sein. Dies mag einen Eindruck davon geben, wie polarisiert diese Debatte ist und dass jegliche Kritik an der Umsetzung des Kampfes gegen Frauen-Beschneidung/FGC schnell als Befürwortung der Praktik verstanden wird.¹⁴⁰ In ihrer Studie zur Genese und Agenda der säkularen ägyptischen Frauenbewegung beschreibt auch die Nahostwissenschaftlerin Nadje El-Ali (Universität Exeter) diese Problematik prägnant. So führen vor allem der Ton und die Wahl der Agenden auf internationalen Konferenzen oft zu defensiven Haltungen bei Feministinnen aus islamisch geprägten Gesellschaften. Diese finden sich dann plötzlich in der paradoxen Position, international etwas zu verteidigen, zum Beispiel „den Islam“ oder „die lokale Kultur“, deren Auswirkungen und orthodoxe Interpretation sie im lokalen Kontext heftig bekämpfen.¹⁴¹

So lässt sich diese Problematik wie folgt zusammenfassen: Wer sich dafür einsetzt, Menschenrechte auch

religiös und kulturell zu bearbeiten, läuft Gefahr, in internationalen Foren als Kulturrelativist, konservativ oder apologetisch gebrandmarkt zu werden. Im lokalen Kontext mag die gleiche Position von einer Seite als Verrat am Säkularismus empfunden werden, von einer anderen Seite als Verrat an Religion, Kultur und Nation und damit als Verwestlichung. Diskussionen über adäquate Strategien zur Durchsetzung von Menschenrechten bringen damit Aktivist/innen oft in politisch höchst fragile Situationen. Das gleiche gilt für westliche Sprecher/innen im Menschenrechtsdiskurs: Wer versucht, auch an lokale kulturell-religiöse Ressourcen anzuknüpfen, wird schnell als Verharmloser/in der Islamisten beziehungsweise der staatlichen Rechts- und Religionspolitik angesehen; wer dies nicht tut, kommt schnell in den Verdacht, Menschenrechtsimperialismus zu betreiben.

Ein menschenrechtliches Konzept, wie mit „dem Islam“ oder der islamisch geprägten Welt umzugehen ist, kann es nicht geben, sondern allein eine Menschenrechtspolitik, die sich an den sozioökonomischen und politischen Machtverhältnissen und der rechtlichen wie der kulturell-religiösen Besonderheit der jeweiligen Länder ausrichtet. Dabei kann der Dialog über Menschenrechte durchaus eine Bedeutung einnehmen, wenn er auf Regierungs- oder Nichtregierungsebene auf gleicher Augenhöhe geführt wird. Jeder Dialogpartner muss dabei anerkennen, dass die Umsetzung von Menschenrechtsabkommen auch im eigenen Land bestimmte Herausforderungen birgt. Diese Herausforderungen und Schwierigkeiten und die internationalen Standards sollten das Kernstück sowohl von institutionalisierten Menschenrechtsdialogen wie von weniger formalisierten Gesprächen über die Menschenrechtssituation ausmachen.

Neben die abstrakt-normativen Fragen wie „Der Islam und die Menschenrechte“ muss daher die Auseinandersetzung mit konkreten Problemen treten. Hier einige exemplarische Fragestellungen: Welche Praktiken von bestimmten Institutionen, wie zum Beispiel

Sicherheitskräften und Justiz, stehen der Umsetzung der Anti-Folter-Konvention entgegen und wie können sie verändert werden? Wie produzieren beispielsweise Schulen geschlechterdiskriminierende Vorstellungen und welche Strategien lassen sich dagegen einsetzen? Welche gesellschaftlichen Veränderungen wirken der Verbreitung von Gewalt gegen Frauen entgegen? Wie lassen sich Frauenrechte unterstützen, ohne dass dies als „Verwestlichung“ desavouiert wird? Dieses sind Fragen, bei denen es zunächst um Tatsachenfeststellung, mit den entsprechenden Regeln von Genauigkeit, Objektivität und Relevanz, geht. In einem zweiten Schritt müssen Strategien zur Verbesserung der Lage entwickelt werden.

Mit Blick auf diese Fragestellungen sollte langfristige Kooperation und Vernetzung mit Blick auf gemeinsame Interessen anstreben und sich dabei an die Gruppen wenden, die solche gemeinsamen Interessen haben und verfolgen können, wie zum Beispiel Mediziner/innen, der juristische Berufsstand, Journalist/innen, Akademiker/innen und junge Graduierte, Sicherheitsbeauftragte etc. Diese Netzwerkorientierung impliziert auch, dass institutionalisierte Menschenrechtsdialoge langfristig angelegt und mit konkreten Zielen und *benchmarks* ausgestattet werden müssen.

¹³⁵ "International Aspects of the Arab Human Rights Movement, An Interdisciplinary Discussion held in Cairo in March 1998", <http://www.law.harvard.edu/programs/HRP/Publications/cairo2.html> [10.9.2002].

¹³⁶ Dwyer 1981, 174.

¹³⁷ "International Aspects of the Arab Human Rights Movement", op.cit.

¹³⁸ "Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement, adopted by the First International Conference of the Arab Human Rights Movement", Casablanca, 23.-25. April 1999. <http://www.hri.ca/doccentre/docs/hrd/casa-dec.shtml> [21.10.2002]

¹³⁹ Zur Debatte: Nnaemeka 2001.

¹⁴⁰ Nnaemeka 2001, 173, 177.

¹⁴¹ Al-Ali 2000, 209, 210, 212f., 215; vgl. An-Na'im 1991a, 430.

4 Menschenrechtsbewegung und Menschenrechtsverletzungen: Strukturelle Bedingungen in ausgewählten islamisch geprägten Staaten

4.1 Popularisierung des Menschenrechtsdiskurses

Seit den neunziger Jahren sind Menschenrechte, Demokratie und Zivilgesellschaft ein fester Bestandteil öffentlicher Diskurse in islamisch geprägten Gesellschaften. Regelmäßige Debatten in den Printmedien, zunehmend aber auch in den visuellen und neuen Medien, haben Diskussionen um Menschenrechte und auch zur Menschenrechtslage im eigenen Land enorm popularisiert. Dass dabei weite Teile der Bevölkerungen in islamisch geprägten Gesellschaften weder die Geschichte noch den genauen Inhalt von menschenrechtlichen Abkommen kennen, spricht nicht gegen diesen Befund.

Diese Popularisierung des Menschenrechtsdiskurses steht auch im Zusammenhang mit der Rezeption der Menschenrechte. Vor allem im Nahen Osten sind Menschenrechte zunächst als Abwehrrechte gegen den Staat rezipiert worden, und zwar sowohl durch säkular wie islamisch und islamistisch orientierte Gruppen. All diese Gruppen waren Ziel staatlicher Repressionen und damit Opfer von systematischen Menschenrechtsverletzungen. Diese politische Erfahrung führte dazu, dass islamistische Gruppen, die noch während der siebziger und achtziger Jahre Menschenrechte aufgrund ihrer Entstehung im europäischen Kontext abgelehnt hatten, sich heute durchgehend auf die Menschenrechte und den Islam beziehen, ihre Opposition zu den herrschenden Regimen also auf eine doppelte normative Grundlage stellen.¹⁴² Da islamistische Gruppierungen seit den siebziger und achtziger Jah-

ren eine ungeheure Breitenwirkung entfaltet haben, hat sich auch der von ihnen propagierte Diskurs verbreitet.

Trotz dieser Popularisierung des Menschenrechtsdiskurses bleibt, wie oben erwähnt, die Kritik nahezu aller politischen Akteur/innen an einer als doppelzünftig erlebten westlichen Menschenrechtspolitik, vor allem mit Blick auf den Nahost-Konflikt, aber auch mit Blick auf das Sanktionsregime und den letzten Krieg gegen den Irak. Diese Erfahrung kann bei vielen Kräften in Staat und Zivilgesellschaft in eine Ablehnung jeglicher westlicher Menschenrechtspolitik münden.¹⁴³ Allerdings setzt sich zunehmend die Ansicht durch, dass kollektive und individuelle Rechte, also das Recht auf Selbstbestimmung der Völker und der menschenrechtliche Schutz des Individuums, nicht gegeneinander ausgespielt werden können.¹⁴⁴

4.2 Die nicht-staatliche Menschenrechtsbewegung

Nicht-staatliche Menschenrechtsgruppen bewegen sich in einem Spannungsfeld konkurrierender politischer Akteur/innen und Interessen. Sie thematisieren Fragen von enormer politischer Sprengkraft und sind mit Menschenrechtsverletzungen von staatlichen und nicht-staatlichen Akteur/innen – von islamistischen Gruppierungen unterschiedlicher Militanz, von Privatpersonen beziehungsweise Familienverbänden – konfrontiert. Somit können die Lage der Menschenrechte,

Strategien zur ihrer Verbesserung und die strukturellen Bedingungen für NGOs nicht ohne den jeweiligen politischen Kontexten betrachtet werden. Da eine ausführliche Länderanalyse in dieser Studie nicht geleistet werden kann, sollen diese Aspekte im Folgenden nur sehr knapp angerissen werden; sie sind zudem auf die Regionen des Nahen Ostens und Nordafrika begrenzt.

4.2.1 Legitimität

Die Menschenrechtsbewegung in islamisch geprägten Gesellschaften agiert heute unter gleichmäßig schlechten Bedingungen.¹⁴⁵ Fast ausschließlich sind Menschenrechts-NGOs auf Finanzierung durch ausländische Geber angewiesen, was sie im derzeitigen Klima leicht dem Verdacht aussetzt, auch eine westliche Agenda zu verfolgen. Prinzipiell unterscheiden sie sich damit nicht von islamistischen NGOs. Auch diese wurden seit den siebziger Jahren fast ausschließlich durch externe Geber aus den Golfstaaten finanziert. Sie setzten diese Finanzmittel zur Propagierung von Wertvorstellungen und Zielen ein, die ihren eigenen, aber auch denen der Geber entsprachen.¹⁴⁶ Zivilgesellschaftliches Engagement für Menschenrechts-NGOs gleich welcher politischen Ausrichtung ist damit bislang nicht ohne eine Fremdfinanzierung zu haben – mit allen Folgen, die dieses für die Legitimität der Gruppen haben kann.

Neben dem Mangel an lokaler Finanzierung stellt die mangelnde soziale Verwurzelung der Menschenrechts-NGOs in der Bevölkerung eine weitere Legitimitätsproblematik dar. Typischerweise sind die Mitglieder dieser NGOs hoch qualifizierte, gut verdienende *urban professionals*, eine soziale Minderheit in ihren Gesellschaften. Diese Zusammensetzung ist durchaus funktional: Soziale Homogenität ermöglicht eine gemeinsame professionelle Basis und interne Kohäsion, das Regime mag in einer elitären Organisation weniger Bedrohungspotential sehen, und sozial begrenzte Mitgliedschaft kann zumindest für einige Zeit auch Schutz vor Polizei-beziehungsweise Geheimdienstinfiltration bieten.¹⁴⁷ Ähnlich wie islamistische Organisationen sind auch

Menschenrechts-NGOs oft zutiefst undemokratisch; Amir Salem, ein ägyptischer Menschenrechtsaktivist, spricht sogar von einem diktatorischen Führungsstil. Insgesamt stellt Salem der arabischen Menschenrechtsbewegung ein deprimierendes Zeugnis aus:

*"In all cases, the human rights institution is falling into the hands of opportunists of a new and distinguished kind, and one is instantly faced with a mere name called 'human rights institutions', hailed by the opposition media (sometimes), and by Western Human Rights organisations.... The bitter truth is that there is no development in the human rights movement, and no spreading of its culture, and thus no real change in the reality of Arab human rights."*¹⁴⁸

Auch der Politikwissenschaftler Fred Halliday übt Kritik an einem unreflektierten Umgang mit nicht-staatlichen Organisationen:

*"... there is a need for a degree of ethical and democratic distance from the belief in NGOs and NSAs [nicht-staatliche Assoziationen] as a whole as the harbingers of a more liberal and benign world. Some do contribute to this, some do not."*¹⁴⁹

Die Menschenrechtsbewegung konzentriert sich vor allem in den arabischen Ländern auf den Schutz der bürgerlichen Rechte, wenngleich es inzwischen auch mehrere Gruppen gibt, die sich der WSK-Rechte angenommen haben. Die ursprüngliche Konzentration auf die Rechte aus dem Zivilpakt ist auf die Fremdfinanzierung der Menschenrechts-NGOs im Rahmen von Demokratisierungshilfe zurückzuführen; aber auch auf die gleichläufigen Tendenzen der Internationalen Menschenrechtsorganisationen (IMROs). Darüber hinaus ist die arabische Menschenrechtsbewegung aus Oppositionsparteien und der Demokratisierungsbewegung hervorgegangen, so dass die bürgerlichen Rechte auch aufgrund der Geschichte der Menschenrechtsbewegung eine größere Rolle spielen. Die Betonung dieser Rechte trägt aber nicht wirklich zur Verbreiterung der sozialen Basis bei, wenn die breite Masse der Bevölkerung vor allem von Armut, Krankheit und Analphabetismus bedroht ist. Abdullahi An-

¹⁴² Krämer 1999, 147–8; Mayer 1997.

¹⁴³ Siehe: "Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement", op. cit.

¹⁴⁴ So zum Beispiel der ägyptische Menschenrechtsaktivist und Direktor des ägyptischen think-tanks *Cairo Institute for Human Rights Studies*, Bahey el-Din Hasan: "Background Paper", für die "First International Conference of the Arab Human Rights Movement: Prospects for the Future", Casablanca 23.–25. April 1999; <http://www.iifhr.com/cairo%20institute%20hr%20studies%20paper.htm> [21.10.2002].

¹⁴⁵ Eine gute Typologie verschiedener Gruppierungen gibt Bayat 2002.

¹⁴⁶ Zaki n.d., 190.

¹⁴⁷ Waltz 1995, 33.

¹⁴⁸ Amir Salem in: FES 1999, 162.

¹⁴⁹ Halliday 2001, 36.

Na'im fordert daher:

*„if you don't inject economic and social rights into human rights discourse and activism, you are unlikely to generate the kind of political support needed for the effective protection of all human rights, including civil and political rights themselves.“*¹⁵⁰

4.2.2 Säkulare und islamistische Gruppierungen

Die mangelnde soziale Basis, Breitenwirkung und die Konzentration auf die bürgerlichen Rechte ließ eine Beobachterin der ägyptischen Menschenrechts-NGOs jüngst zu dem pessimistischen Schluss kommen:

*"If Egyptian authorities banned all human rights organizations tomorrow, international organizations and donors would cry foul, but inside Egypt, the reaction would be muted.“*¹⁵¹

Man muss diese pessimistische Einschätzung nicht teilen, kommt jedoch kaum an der Tatsache vorbei, dass viele islamistische Gruppierungen, darunter die meisten mit einer karitativen, aber auch zum Teil menschenrechtlichen Agenda, eine breitere Resonanz in der Bevölkerung gefunden haben, da sie den unmittelbaren Bedürfnissen vor allem von sozioökonomisch marginalisierten Bevölkerungsgruppen nach Bildung, Ernährungssicherheit und Gesundheit stärker entgegengekommen sind.

Ob und in welcher Form sich die verschiedenen Menschenrechtsgruppen annähern, gegenseitig befruchten und kooperieren, ist von Land zu Land verschieden und muss jeweils im Detail untersucht werden. Bei liberalen Kräften im Nahen Osten scheint sich inzwischen ein Konsens herausgebildet zu haben, dass eine Ausgrenzung moderater islamischer und islamistischer Gruppen nicht wünschenswert ist. Umstritten ist unter ihnen, wie auch in der westlichen Diskussion, mit Hilfe welcher Kriterien sich moderate von radikalen Gruppen sinnvoll unterscheiden lassen. So bestreiten einige Beobachter/innen, in der Region wie im Westen, dass es eine solche Unterscheidung überhaupt geben

kann, da alle Islamisten letztlich auf die Errichtung eines islamischen Staates und die Unterdrückung von Minderheiten und Frauen zielen. Sämtliche anders lautenden Äußerungen von Islamisten selbst werten sie als gezielte Verschleierung der „wahren“ Ziele. Andere, wie der französische Politikwissenschaftler François Burgat, betonen die Unhaltbarkeit einer solchen Vorstellung, die Islamist/innen grundsätzlich die Fähigkeit abspricht, sich positiv für Werte von Demokratie, Gleichheit und Menschenrechte auszusprechen.¹⁵² Die Politikwissenschaftlerinnen Janine Clark und Jilian Schwedler verwerfen die Trennung zwischen moderaten Islamist/innen und *hardlinern* gänzlich. Sie klassifizieren die Strömungen innerhalb islamischer und islamistischer Bewegungen anhand von zwei Achsen, der Teilnahme an pluralistischen oder demokratischen Prozessen und des Zugangs zur religiösen Tradition.¹⁵³

Bislang ist noch nicht abzusehen, wie sich das Verhältnis zwischen den verschiedenen islamischen, islamistischen und säkularen Strömungen in der Menschenrechts- oder, breiter gefasst, Bürgerrechtsbewegung entwickeln wird. Auffallend ist, dass die außenpolitischen Entwicklungen der letzten Jahre, vor allem der Anti-Terrorkampf, die zweite palästinensische *intifada* und zuletzt der Krieg der USA und Großbritanniens gegen den Irak, Aktivist/innen enger verbunden haben als in den vorangegangenen Jahren. So haben die Anti-Irakkriegsproteste in einigen Staaten, vor allem in Ägypten, Jordanien und Jemen, dazu geführt, dass Menschen- und Bürgerrechtsorganisationen gleich welcher politischen Ausrichtung ein enormes Mobilisierungspotential entfaltet haben.¹⁵⁴ Ob die oben genannten internationalen Entwicklungen langfristig dazu führen, dass Demokratie und Menschenrechte – angesichts der selektiven westlichen Durchsetzung dieser Werte – in der Region erneut in Misskredit geraten, muss hier dahin gestellt bleiben.

4.2.3 Vereinsgesetzgebung

Bis zu Beginn der neunziger Jahre wurden NGOs im Nahen Osten und Nordafrika oft durch die Geheim-

dienste unterlaufen oder die Geheimdienste gründeten Parallelorganisationen mit ähnlichem Namen und Programm.¹⁵⁵ Dieses Mittel wird nach wie vor eingesetzt; die meisten Regime nutzen jedoch inzwischen auch rechtsförmige Mittel, um NGOs zu kontrollieren oder auszuschalten. In den meisten islamisch geprägten Staaten gibt es restriktive gesetzliche Bestimmungen, die die Aktivitäten von Verbänden regeln. Diese treffen sowohl die Berufsverbände, Vereine karitativer Natur als auch die NGOs im engeren Sinne. So haben sich in Ägypten der neunziger Jahre viele NGOs als Handelsfirmen registrieren lassen, um die restriktiven Bestimmungen der ägyptischen Vereinsgesetzgebung zu umgehen, andere haben die Registrierung unter dem neuen Gesetz verweigert, wieder andere mussten sich die Legalisierung gerichtlich erstreiten. Zwei NGOs, dem *Land Center for Human Rights* und dem *New Woman Research Center*, verweigerte das Sozialministerium im Juni 2003 die Registrierung, wohl auf Anweisung der Sicherheitsbehörden.¹⁵⁶ Die Ägyptische Menschenrechtsorganisation (EOHR) benötigte knapp achtzehn Jahre, um ihre Legalisierung durchzusetzen.¹⁵⁷ Mit Mitteln der Vereinsgesetzgebung gingen die Behörden auch gegen NGOs in Nordafrika vor.¹⁵⁸

Insgesamt ist die restriktive Vereinsgesetzgebung für die Regierungen im Nahen Osten und Nordafrika eines der wichtigsten politischen Steuerungsmittel, nicht-staatliche Akteur/innen zu kontrollieren. Dieses Kontrollmittel wird gleichermaßen willkürlich gegen alle nicht-staatlichen Gruppierungen im oppositionellen politischen Spektrum eingesetzt.

Während die Vereinsgesetzgebung seit den neunziger Jahren zunehmend restriktiver geworden ist, werden gleichzeitig Konflikte um die Legalität einer NGO beziehungsweise um ihre Aktivitäten vermehrt gerichtlich ausgetragen. Damit wird zwar eine, zumindest auf dem Papier, unabhängige Instanz mit der rechtsförmigen Lösung dieser Konflikte betraut. Allerdings verursachen diese gerichtlichen Auseinandersetzungen hohe Kosten, was die entsprechenden NGOs für einen beträchtlichen Zeitraum schlicht außer Gefecht setzt: so geschehen 2001 mit der Tunesischen Menschen-

rechtsliga (*Ligue Tunisienne des droits de l'Homme*) und dem *Ibn Khaldun Center* (Kairo), das bei der Verhaftung seines Direktors und Mitarbeiter/innen im Sommer 2000 geschlossen wurde.

Die Bedingungen, unter denen Menschenrechtsorganisationen in islamisch geprägten Staaten agieren, sollten in der Menschenrechts- und Entwicklungspolitik eine stärkere Rolle spielen. Da die Geber zumeist auch, viele sogar ausschließlich, mit lokalen zivilgesellschaftlichen Organisationen arbeiten, ist die prekäre rechtliche Lage vieler NGOs unmittelbar relevant. Die Entwicklung der Vereinsgesetzgebung sollte ein Teil des regelmäßigen länderbezogenen *monitoring* sein, und Geber müssen sich sehr gut überlegen, wie sie vorhandene Spielräume gegenüber solchen Regierungen nutzen können, die lokale NGOs in die Illegalität treiben. Geber müssen jedoch auch bedenken, dass viele NGOs sozial kaum verwurzelt sind und oft undemokratische Führungs- und Entscheidungsstrukturen aufweisen. Inwieweit sich Geber in die inneren Angelegenheiten ihrer Partner einmischen sollten und können, sei hier dahin gestellt. Allerdings beeinträchtigen undemokratische Führungs- und Entscheidungsstrukturen unter Umständen sowohl die gesellschaftliche Legitimität als auch die Nachhaltigkeit der Arbeit dieser Organisationen. Zu bedenken ist darüber hinaus auch, dass die Unterstützung von zivilgesellschaftlichen Organisationen immens politisch ist. Zivilgesellschaft ist, im Nahen Osten vielleicht noch stärker als andernorts, kein Ort abseits der Politik. Auch NGOs verfolgen unter Umständen klare politische, auch parteipolitische Zielsetzungen. Insgesamt gilt es, die Zusammenarbeit mit lokalen NGOs kritisch-konstruktiv zu sehen; erst ein faires und regelhaftes Zusammenspiel von Staat und Zivilgesellschaft kann die Entwicklungs- und Demokratiedefizite in diesen Gesellschaften positiv beeinflussen. Die unreflektierte Unterstützung von NGOs hat viele der Probleme in der lokalen Menschenrechtsarbeit mit hervorgebracht oder zumindest verschärft, so zum Beispiel die Betonung der bürgerlichen Rechte auf Kosten der WSK-Rechte, aber auch Verteilungskämpfe unter den NGOs und den *urban professionals*.

¹⁵⁰ An-Na'im 2000, 22. Siehe auch "Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement", op. cit.

¹⁵¹ Masonis El-Gawhary 2000, 40.

¹⁵² Die Beiträge in dem Sammelband von Kramer 1997 geben den besten Überblick über diese Problematik aus Sicht U.S. amerikanischer Politik und Wissenschaft. Im deutschsprachigen Raum dazu: Krämer 1999; aus französischer Sicht: Burgat 2003.

¹⁵³ Clark/Schwedler 2003, 295–297.

¹⁵⁴ Bayat 2003.

¹⁵⁵ So Waltz (1995, 136) zu den Bemühungen der tunesischen Regierung, die Gründung der tunesischen Menschenrechtsliga in den 1970er Jahren zu verhindern.

¹⁵⁶ EOHR, Presseerklärung, "The Assassination of Civil Society Associations under the NGOs Law (84/2002)", 10.6.2003, per email.

¹⁵⁷ EOHR, Presseerklärung, "After a 18-year legal struggle, The Egyptian Organization for Human Rights attains legal recognition as an NGO under the NGOs Law (84/2002)", <http://www.eohr.org/PRESS/2003/6-25.HTM> [30.6.2003].

¹⁵⁸ Waltz 1995.

4.3 Verstaatlichung des Menschenrechtsdiskurses

Im Zuge der internationalen und regionalen Popularisierung des Menschenrechtsdiskurses während der achtziger und neunziger Jahre sind in einer Reihe von islamisch geprägten Ländern nationale Menschenrechtsorgane eingerichtet worden. Aus den OIC-Mitgliedstaaten finden sich nur die Institutionen in Marokko (*Conseil Consultative de Droits de l'Homme*), Palästina (*Palestinian Independent Commission for Citizens' Rights*) und Indonesien (*National Commission of Human Rights*) auf der Webseite der nationalen Menschenrechtsinstitute (NHRI).¹⁵⁹ Nach längeren Überlegungen haben Ägypten und Saudi Arabien 2003 die Einrichtung einer NHRI beschlossen.¹⁶⁰

In anderen Ländern gibt es Menschenrechtsausschüsse in legislativen Gremien, zum Beispiel im Iran, Jemen und dem Libanon. Viele Länder haben hochrangig besetzte Menschenrechtskommissionen, so zum Beispiel Afghanistan, Algerien, Iran, Jemen, Jordanien, Tunesien und Qatar. Diese sind zum Teil berechtigt, individuelle Beschwerden entgegenzunehmen, eigenständig Besuche in Gefängnissen durchzuführen und regelmäßig Berichte zu verfassen, die jedoch nicht immer oder auch grundsätzlich nicht öffentlich gemacht werden. Die iranische Kommission (*Islamic Human Rights Commission*), gegründet 1995, veröffentlicht ihre Berichte jedoch in englischer Sprache und gibt einen Überblick über die von ihr empfangenen Beschwerden und Maßnahmen. Im Jahresbericht 2001/2002 werden sogar Details von einzelnen Fällen und die entsprechenden Reaktionen von Regierungsorganen angeführt.¹⁶¹

In einigen Ländern, zum Beispiel Iran und Ägypten, sind Menschenrechtsreferate in den jeweiligen Außenministerien und anderen Behörden eingerichtet worden. Die Abteilung für Menschenrechte im ägyptischen Außenministerium beschrieb der ägyptische Botschafter in Deutschland, Mohamed Abdelhay M. El Orabi, als notwendig, „um sich gegen die Angriffe gegen unsere Kultur, die im Namen der Menschenrechte gemacht werden, zu verteidigen“¹⁶². Die iranische Abteilung „serves as a bridge between domestic organs involved in the human rights field and international bodies [and] ... strives to shed light on the realities of the human rights situation in Iran.“¹⁶³

In einigen Staaten gibt es sogar eigene Ministerien für Menschenrechte (Algerien zwischen 1991–1992; Marokko seit 1994, Jemen seit 2001). Das marokkanische Ministerium empfängt nach Regierungsangaben jährlich um die 3.000 Beschwerden; wie diese beschieden wurden, ist der Darstellung leider nicht zu entnehmen;¹⁶⁴ das jemenitische Staatsministerium wurde 2003 zu einem Ministerium aufgewertet, aufgrund dieser Reorganisation liegen keine Berichte über Aktivitäten im Zeitraum von 2001 bis 2003 vor.¹⁶⁵

Die Verstaatlichung des Menschenrechtsdiskurses wird durchaus kritisch bewertet. Tunesien und Ägypten bezeichnete eine Gruppe von acht IMROs als *trendsetter*: Sie hätten Menschenrechtsabteilungen von *high profile but low impact* in Schlüsselministerien eingerichtet, restriktive NGO-Gesetzgebung verabschiedet und einige Gruppen zwar legal agieren lassen, sie jedoch in ihrer Arbeit unerträglich behindert.¹⁶⁶ Zu einem ähnlichen Urteil kommt auch Amy Hawthorne vom *Carnegie Endowment*.¹⁶⁷

¹⁵⁹ <http://www.nhri.net/national-link.htm> [31.10.2002].

¹⁶⁰ "Consideration of reports submitted by States parties under article 40 of the Covenant. Addendum Egypt", (UN Doc. CCPR/C/EGY/2001/3) 15. April 2002, para. 83, http://www.bayefsky.com/reports/egypt_ccpr_c_egy_2001_3_2001.doc [12.12.2002] und Amy Hawthorne, "Egypt's New National Council for Human Rights: Watchdog or Window Dressing?" Arab Reform Bulletin 7/2003, www.ceip.org/files/Publications/ARB-07-03.asp?p=etfrom=pubdate [9.7.2003]; HRW, Presseerklärung, "Saudi Arabia: Human Rights Groups Emerging", www.hrw.org/press/2003/05/saudi050903.htm [6.6.2003].

¹⁶¹ Secretariat of Islamic Human Rights Commission n.d. und n.d., a.

¹⁶² Gespräch mit dem ägyptischen Botschafter, Mohamed Abdelhay M. El Orabi, Berlin, Oktober 2002.

¹⁶³ "Core document forming part of the reports of States Parties: Iran (Islamic Republic of). 15/07/99. UN Doc. HRI/CORE/1/Add.106", 28 January 1999, para. 90. http://www.bayefsky.com/core/iran_hri_core_1_add.106_1999.php [12.12.2002].

¹⁶⁴ Core Document Forming The Initial Part Of State Party Reports Morocco, (UN Doc HRI/CORE/1/Add.23/Rev.1) 1 February 2002, http://www.bayefsky.com/core/morocco_hri_core_1_add.23_rev.1_2002.doc [12.12.2002].

¹⁶⁵ Interview mit Ali al-Anisi, Stellvertretender Leiter der Hohen Kommission für Menschenrechte, Jemen, Berlin, 2.7.2003.

¹⁶⁶ Amnesty International, Article 19, FIDH, Human Rights Watch, OMCT, PRI, Reporters Sans Frontieres, Euro-Mediterranean Human Rights Network (2000) *Barcelona +5: What Results for Human Rights? Whitebook presented to the Euro-Mediterranean Ministerial Meeting Marseille*. 15.11.2000. http://www.euromedrights.net/english/barcelona-process/civil_society/HR_activities/whitebook.htm [12.6.2003].

¹⁶⁷ Hawthorne, "Egypt's New National Council", op.cit.

Die Rolle dieser staatlichen nationalen Menschenrechtseinrichtungen ist damit schwer zu evaluieren. Vielen NGOs gelten sie als Aushängeschild beziehungsweise Feigenblatt. Kritisiert wird auch die mangelnde Transparenz der Arbeit vieler dieser Gremien. So sind deren Berichte in vielen Ländern nicht öffentlich, die Besetzung der Gremien nicht transparent, ihre Mitglieder nicht unabhängig. Ob das Bestehen dieser Einrichtungen Menschenrechtsverletzungen durch die jeweiligen Regierungen verhindern oder aufklären kann, ist bislang nicht systematisch untersucht worden; unklar ist auch, wie sich diese Verstaatlichung auf Legitimität und Handlungsbedingungen von Menschenrechts-NGOs ausgewirkt hat. In jedem Fall plausibel scheint Mattes' Einschätzung, schon 1992 schreibt er deutlich:

„... Verstaatlichungsbemühungen und Kontrollsyndrom sind ... eng miteinander verbunden, schließen aber eine Liberalisierungs- und Demokratisierungsentwicklung nicht aus.“¹⁶⁸

Der Trend zur Verstaatlichung des Menschenrechtsdiskurses in islamisch geprägten Ländern sollte beobachtet und in seinen Auswirkungen evaluiert werden. Insgesamt scheint die Verstaatlichung mit der Tendenz zusammenzuhängen, sich den regulären VN-monitoring-Mechanismen (Ländermandate und öffentliche Diskussion der Staatenberichte) entziehen und diese Aufgabe nationalen Institutionen übertragen zu wollen (siehe oben, Abschnitt 2.2). Diese nationalen Institutionen sollen dann von der VN mit Mitteln der technischen Zusammenarbeit ausgestattet werden. Es gilt damit, nationale Menschenrechtsinstitutionen dort zu stärken, wo diese transparent agieren und ihren Aufgaben, inklusive der Beobachtung der Menschenrechtslage im eigenen Land, unabhängig und unbehelligt von der Regierung nachgehen können. Wo diese Voraussetzungen nicht gegeben sind, sollte für einen Schutz beziehungsweise eine Ausdehnung des Mandates der nationalen Institutionen und des VN-monitoring geworben werden.

¹⁶⁸ Mattes 1992b, 113.

¹⁶⁹ Dafür bilden die Staatenberichte an die Vertragsorgane, Einzel- und Jahresberichte von Human Rights Watch und Amnesty International sowie die Länderberichte zur Menschenrechtslage des U.S. Amerikanischen *Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor* eine der Grundlagen. Länderberichte der *International Crisis Group*, wiewohl ohne menschenrechtlichen Fokus, beleuchten vor allem das politische Umfeld, in dem Menschenrechtsverletzungen stattfinden. Einige nahöstliche Menschenrechtsgruppen haben englische wie arabische Webseiten mit ihren Berichten und Untersuchungen zur Menschenrechtslage beziehungsweise zu einzelnen Menschenrechtsverletzungen. Eine nützliche link-Sammlung findet sich unter <http://www.derechos.net/links/ngo/regional/mena.html> [5.11.2002].

4.4 Lage der Menschenrechte im Nahen Osten

Umfassende Länderanalysen sind eine unabdingbare Voraussetzung für die Diskussion von Instrumenten der Menschenrechtspolitik; im Rahmen dieser Studie kann jedoch keine umfassende Länderanalyse unternommen werden.¹⁶⁹

Im Folgenden sollen daher Menschenrechtsverletzungen im Nahen Osten strukturell, nicht aber im Detail, diskutiert werden. Grundsätzlich lassen sich diese in drei Kategorien unterteilen, die sich vor allem hinsichtlich der Täter/innen und deren Motive unterscheiden.

4.4.1 Verletzung von bürgerlichen Rechten

Verletzungen des Rechts auf Leben, des Folterverbots sowie der Garantien für faire Gerichtsverfahren werden vorwiegend von staatlichen Organen wie Polizei, Sicherheitsbehörden, Geheimnisdiensten und Militär begangen. Ziel des staatlichen Handelns ist dabei oft eine Unterdrückung oder Bestrafung der Opposition. Da zur Zeit die gewichtigste politische Opposition in vielen islamisch geprägten Ländern islamistischer Natur ist, treffen diese Menschenrechtsverletzungen besonders, aber auf keinen Fall ausschließlich, Islamist/innen oder solche, die als ihnen nahe stehend klassifiziert werden. Gerechtfertigt werden diese Menschenrechtsverletzungen mit Erfordernissen der nationalen Sicherheit. Diese Rechtfertigung hat für islamisch geprägte Staaten, genau wie für westliche Staaten, nach dem 11. September an Gewicht gewonnen. Die Mehrzahl der nahöstlichen Regime bemüht sich dabei, die Unterdrückung der politischen Opposition sowie die entsprechenden Maßnahmen zum Schutz der nationalen Sicherheit in ein legales Gewand zu kleiden. Entsprechende Anti-Terror-Gesetzgebung, oft als Teil der Strafgesetzbücher, erweitert dabei den Spielraum der Ermittlungsbehörden und verschafft ihnen

zumeist de facto Straffreiheit auch bei Amtsmissbrauch. Außerdem definieren die entsprechenden Gesetze eine Vielzahl von unklar definierten Tatbeständen als politische Vergehen und belegen sie mit empfindlichen Haftstrafen, zum Teil auch mit der Todesstrafe. Insgesamt wird in der Mehrzahl der nahöstlichen Staaten die Todesstrafe für weitaus mehr Vergehen verhängt als unter Artikel 6(2) ICCPR hingenommen. In vielen Staaten sind Ausnahmegerichtsbareiten, vor allem Militär- und Staatssicherheitsgerichte,¹⁷⁰ für eine große Anzahl von Vergehen, die weder mit dem Militär noch mit der Sicherheit des Staates etwas zu tun haben, zuständig und auch berechtigt, die Todesstrafe zu verhängen, ohne dass zivile Instanzen diese Urteile überprüfen.

Menschenrechtsrelevante Einschränkungen der Versammlungs-, Meinungs-, und Pressefreiheit gehören in dieselbe Kategorie mit Blick auf Akteure und Motive. Vor allem Pressevergehen, oft rechtlich unzureichend definiert, ziehen in vielen nahöstlichen Staaten empfindliche Haftstrafen nach sich.

Lokale NGOs dokumentieren diese Praktiken der staatlichen Behörden; in den letzten Jahren haben sich NGO-Kampagnen auch auf die weit verbreitete Straflosigkeit konzentriert. In Nordafrika haben NGOs in dieser Hinsicht einige gerichtliche Erfolge erzielen können. So sind in Ägypten seit den späten neunziger Jahren mehrere Polizisten und Gefängniswärter wegen Misshandlung von Inhaftierten verurteilt worden. Ägyptische NGOs betonen jedoch, dass die unzureichende Kriminalisierung von Folter im Strafrecht dazu führt, dass Anklage wie Urteilsspruch weit hinter der Schwere der begangenen Vergehen bleiben. Mehr noch gilt dies für Algerien, wo Angehörige der Sicherheitsdienste von strafrechtlicher Verfolgung ausgenommen bleiben.

Nach dem 11. September haben nahöstliche NGOs, ebenso wie die IMROs, immer wieder öffentlich auf die Gefährdung der Menschenrechte beim Anti-Terror-Kampf und den entsprechenden Missbrauch hingewiesen. NGOs kritisierten, dass die Behandlung der

„illegalen Kombattanten“ in Guantanamo Bay durch die US-Behörden einen eklatanten Verstoß gegen Menschenrechtsabkommen darstelle.¹⁷¹ Wie Human Rights Watch in ihrem jüngsten Jahresbericht ausführte:

*“Local human rights activists and others were concerned that these actions conveyed a strong message that basic rights and safeguards could be shelved in times of crisis or emergency, precisely the rationale that governments across the region have long used to justify their own widespread abuses.”*¹⁷²

Insgesamt sollte sich die Menschenrechtspolitik mit Blick auf die Verletzung von bürgerlichen Rechten nicht nur auf Folterprävention konzentrieren, sondern sich verstärkt gegen die Straflosigkeit engagieren. Dazu ist die praxisnahe Ausarbeitung von entsprechender Disziplinar- und Strafgesetzgebung nötig, aber auch eine systematische Zusammenarbeit mit und Fortbildung von Anwält/innen, Verwaltungs- und Strafrichter/innen, Staatsanwält/innen, Polizist/innen¹⁷³ und (Gerichts)mediziner/innen.

4.4.2 Gesetzliche Diskriminierung von Frauen

Menschenrechtsverletzungen an Frauen werden in islamisch geprägten Ländern, wie in anderen Weltregionen auch, von unterschiedlichen, staatlichen wie nicht-staatlichen Akteur/innen begangen. Viele, vor allem Regierungsvertreter und Vertreter islamistischer Bewegungen, begründen Menschenrechtsverletzungen an Frauen mit nationalen oder religiösen Traditionen und werten sie als schützenswerte gesellschaftliche Praxis. Säkulare wie islamisch orientierte Frauengruppen im Nahen Osten kämpfen hingegen seit mehreren Dekaden mit wechselnden Erfolgen gegen die rechtliche und soziale Diskriminierung von Frauen.

4.4.2.1 Verfassungsnormen

Die meisten Verfassungen der republikanischen arabischen Staaten garantieren die Gleichberechtigung der

Frau, und auch in den meisten Arbeits- und Wahlgesetzen ist die Frau dem Mann gleichgestellt. Je nach Interpretation durch entsprechende Verfassungsgerichte kann diese Garantie der Gleichberechtigung der Frau durch einen Verfassungsartikel, der das islamische Recht zur hauptsächlichen oder einzigen Quelle der Gesetzgebung erklärt, aufgeweicht werden – einen solchen Artikel gibt es in allen nordafrikanischen und nahöstlichen Staaten außer dem Libanon.

Für die Bedeutung, die dieser Artikel in der Gesetzgebung entfalten kann, ist jedoch entscheidend, wie die Gremien mit Auslegungskompetenz ihn interpretieren, zum Beispiel die entsprechenden Verfassungsgerichte. Per se zieht der Verfassungsrang des islamischen Rechts nicht eine Diskriminierung der Frau nach sich,¹⁷⁴ was in der Diskussion in westlichen Medien oft übersehen wird. So bieten die jeweiligen Verfassungen und Einzelgesetze zwar eine Grundlage für die Beurteilung der Umsetzung der Frauenrechtskonvention (CEDAW) in nationale Gesetzgebung. Die Rechtsprechung der entsprechenden höchsten Gerichte ist jedoch zusätzlich heranzuziehen, um ein umfassenderes Bild zu erhalten.¹⁷⁵ Dies gilt auch für Staaten, die das islamische Recht nicht zur einzigen Quelle der Gesetzgebung erklärt haben oder in der Verfassung gar nicht auf das islamische Recht zurückgreifen.

4.4.2.2 Einzelgesetze und Verordnungen

Trotz entsprechender Verfassungsartikel, die die Gleichberechtigung der Frau festschreiben, ist in einem großen Teil islamisch geprägter Länder die Frau im Familiengesetz, zum Teil auch im Zivil- und Strafgesetz sowie durch Verordnungen mit Gesetzeskraft benachteiligt. Überspitzt könnte man formulieren, dass Verfassungsartikel, die die Gleichheit von Frauen und Männern formulieren, sich im Prinzip auf die „öffentliche“ Sphäre beschränken, vor allem auf die Gleichheit in Ausübung des Wahlrechts, im Recht auf Gesundheit und Ausbildung etc. – die jemenitische Verfassung formuliert dies sogar ausdrücklich. Aber auch im öffentlichen Bereich sind Frauen in einigen

Staaten benachteiligt. Zwar sind Frauen auf dem Arbeitsmarkt prominent vertreten, aber von einigen Bereichen ausgeschlossen. In vielen Ländern können sie weder in der Justiz tätig werden (oder sind, wie im Iran, auf bestimmte Rechtsgebiete beschränkt),¹⁷⁶ noch sind sie nennenswert in theologischen Positionen vertreten.

In der Mehrzahl der arabischen Staaten sind die Heirats- und die Scheidungsfreiheit der Frau eingeschränkt. In vielen Staaten benötigt selbst die volljährige Frau einen Heiratsvormund, ohne den sie die Ehe nicht wirksam abschließen kann. Die Heiratsfreiheit ist in den meisten Staaten auch durch Bestimmungen beschränkt, die die Ehe der Muslimin mit einem Nichtmuslim untersagen. Während ein Ehemann in vielen Staaten außerhalb eines Gerichtsverfahrens die Scheidung ohne Angabe von Gründen wirksam aussprechen kann, ist die Frau auf richterliche Mitwirkung angewiesen, wobei sie zumeist nachweisen muss, dass der Mann gegen die ihm obliegenden gesetzlichen Pflichten in der Ehe verstoßen hat. Im Erbrecht sind in allen arabischen Staaten Töchter und Schwestern benachteiligt; sie erhalten per Gesetz nur die Hälfte des einem Sohn beziehungsweise Bruder zustehenden Erbteils.¹⁷⁷ Ebenso ist in den meisten Staaten die Fähigkeit von Frauen, ihre Staatsbürgerschaft an ihre Kinder weiterzugeben stark eingeschränkt beziehungsweise gar nicht vorhanden.

Frauen sind selbst in solchen Staaten, in denen das islamische Recht keinen Verfassungsrang hat und die gemeinhin als laizistisch gelten, vor allem durch das Zusammenspiel von Gesetzen und gesellschaftlicher Praxis benachteiligt. In der Türkei lag das vor allem an der Übernahme des Schweizer Ehegesetzes, welches nicht für egalitäre Geschlechterverhältnisse bekannt ist; erst Anfang 2002 wurde eine umfassende Gesetzesreform verabschiedet.¹⁷⁸ So ist seit den zwanziger Jahren in der Türkei jede Ehe nichtig, die nicht vor staatlichen Stellen geschlossen wird; noch in den neunziger Jahren waren dies bis zu zehn Prozent aller Ehen.¹⁷⁹ Wenngleich diese staatliche Mitwirkungspflicht an der Eheschließung eine Möglichkeit sein kann,

¹⁷⁰ Einen guten Überblick bietet Nathan Brown, *Arab Judicial Structures. A Study Presented to the United National Development Program*. www.pogar.org/publications/judiciary/nbrown [30.6.2003].

¹⁷¹ EOHR, Presseerklärung, „From Guantanamo Bay to a war against Iraq: A post New World Order“, 25.2.2003. www.eohr.org/press/2003/2-25a.htm [6.6.2003].

¹⁷² HRW, World Report 2003. <http://www.hrw.org/wr2k3/mideast.html> [31.1.2003].

¹⁷³ Verschiedene deutsche Ressorts unterstützen den Aufbau von Polizeikräften in einzelnen islamisch geprägten Ländern, so zum Beispiel in Afghanistan und in Palästina; zur Polizeihilfe aus EZ-Mitteln: Tillmann Elliesen (2002) „Polizeihilfe – mit welchem Ziel?“, E + Z – *Entwicklung und Zusammenarbeit* 2: 39. www.dse.de/zeitschr/ez202-2.htm [6.6.2003].

¹⁷⁴ So die Ausführungen von Hilmar Krüger (Universität Köln) und Kilian Bälz (Kanzlei Gleiss Lutz, Frankfurt am Main) auf einem vom Auswärtigen Amt organisierten *shari'a*-Expertengespräch in Berlin am 16.9.2002.

¹⁷⁵ Bei den CEDAW-Staatenberichten erwähnt die Mehrzahl der OIC-Staaten keine Rechtsprechung.

¹⁷⁶ In Ägypten ist die erste Richterin erst Ende 2002/Anfang 2003 berufen worden: Paul Schemm, „Inside the boy's club“, *Cairotimes* Vol 6, Iss 44, 16.–22.1.2003; Diana Digges and Andrew Hammond, „The woman who would be judge“, *Cairotimes* Vol 2, Iss 12, 6.–19.8.1998.

¹⁷⁷ Eine deutschsprachige Überblicksdarstellung zum Familienrecht in islamisch geprägten Staaten gibt es nicht. Zu verweisen ist hier auf die Loseblattsammlung von Bergmann/Ferid, die jedoch nicht immer auf dem neusten Stand ist. In Englisch liegen vor: el-Alami/Hinchcliffe 1996 und an-Na'im 2002.

¹⁷⁸ Serpil Karacan, „Will New Women's Rights Correct Turkish Wrongs?“, www.panos.org.uk/news/April2002/Turkey_women_rights.htm [6.11.2002].

¹⁷⁹ Yilmaz 2003, 29–30.

Frauen und Mädchen vor Zwangsehen zu schützen, muss es doch rechtliches Gehör für solche Frauen geben, deren Ehen nicht diesen gesetzlichen Bestimmungen genügen. Dies wurde jedoch in der Türkei, aber auch in den nordafrikanischen Staaten, lange nicht berücksichtigt, so dass Frauen in solchen Ehen doppelt benachteiligt wurden: Sie wurden durch ihre Familien unter Umgehung gesetzlicher Bestimmungen verheiratet und hatten im Konfliktfall kaum eine Möglichkeit, Rechte aus einer solchen Ehe einzuklagen oder sich scheiden zu lassen. Auch in Tunesien hat die Reform des Familiengesetzes (1957) die Benachteiligung von Frauen nicht einfach beseitigt. Zwar wurde die Polygamie verboten und mit einer einjährigen Gefängnisstrafe und Geldbuße belegt; andererseits gab es ministerielle Anordnungen, die Frauen das Reisen ohne Erlaubnis des Ehemannes untersagten. Auch im Unterhaltsrecht wirken diskriminierende Bestimmungen gegen Frauen.¹⁸⁰

Im Iran ist, trotz des Verfassungsranges des islamischen Rechts, das iranische Familienrecht seit Anfang der neunziger Jahre in Teilen reformiert worden. Es sieht nun unter anderem im Scheidungsfall eine Entschädigungszahlung an die Ehefrau für geleistete Hausarbeit vor.¹⁸¹ Ein Passus mit vergleichbarer Funktion, das heißt zur finanziellen Absicherung einer geschiedenen Hausfrau, der von Frauengruppen in der Türkei bei der Reform des Familienrechts gefordert worden war, hätte die oben erwähnte türkische Zivilrechtsreform von 2002 beinahe scheitern lassen.¹⁸²

Die Festlegung oder Nichtfestlegung des islamischen Rechts als normative Quelle in der Verfassung ist damit in keinem Fall aussagekräftig. Gerade hinsichtlich der Diskriminierung von Frauen muß die Rechtsprechung wie die Einzelgesetzgebung – bis auf die Ebene von Durchführungsbestimmungen – detailliert herangezogen werden.

4.4.2.3 Rolle des islamischen Rechts bei Rechtsreformen: Beispiele

UNIFEM nutzt im "Arab Women's Human Rights Programme in the Context of CEDAW" explizit die Möglichkeit, für Rechtsreformen auch auf das islamische Recht zurückzugreifen:

*"There is also a need for training materials and trainers who can work within the context of the Arab Region, integrate Islamic jurisprudence argumentation and constitutional strategies in the region, and who can tackle the complexities of advocating for, protecting and promoting women's human rights in the Islamic context."*¹⁸³

Frauengruppen diskutieren die oben besprochenen verschiedenen Ansätze – systemimmanente Reformen von islamischen Rechtsfiguren versus Übernahme moderner europäischer Familienrechtsnormen – kontrovers. Damit ist die Adäquatheit der einen oder anderen Strategie von Land zu Land verschieden. Die folgenden Beispiele sollen dies kurz erläutern:

■ In Ägypten wurde Anfang 2000 mit selektivem Rückgriff auf islamische Normen ein Gesetz verabschiedet, welches der Frau – bei Aufgabe aller finanziellen Rechte – die gerichtliche Scheidung auch beim Nichtvorliegen gesetzlicher Scheidungsgründe und gegen den Willen des Ehemannes ermöglicht. Gleichzeitig bestritt der Verfassungsgerichtshof die Verfassungskonformität einer ministeriellen Anordnung, die ägyptischen Frauen die Ausreise ohne Erlaubnis des Ehemannes bislang versagt hatte.

■ Im Libanon¹⁸⁴ und in Palästina¹⁸⁵ versuchen Frauengruppen, das Familienrecht in das Zivilrecht einzugliedern, um seine Herauslösung aus religiös tradierten Normen und der Zuständigkeit der so genannten

shari'a-Gerichte zu erreichen. Dieser Weg ist vor allem in multikonfessionellen Gesellschaften plausibel, in denen bislang jede Konfession ihr eigenes Familien- und Erbrecht anwendet – mit entsprechenden Schwierigkeiten für interkonfessionelle Regelungen.

■ Im Jemen haben sich NGOs Ende 2001, unter Berufung auf Prinzipien und Geist des islamischen Rechts und auf CEDAW, erfolgreich gegen frauen-diskriminierende Gesetzesveränderungen durchsetzen können: allerdings nur um den Preis eines präsidialen Eingriffs in die Legislative.¹⁸⁶

■ Im Iran haben Frauengruppen zu Beginn der neunziger Jahre erreicht, dass Frauen – zumindest in Teilbereichen – zum Richteramt zugelassen werden. Ebenso haben sie, wiederum unter Berufung auf das islamische Recht, durchsetzen können, dass Frauen nach einer Scheidung für geleistete Hausarbeit entschädigt werden. Seit jüngerer Zeit betreiben Frauengruppen im Iran aktive Lobbyarbeit für die Ratifizierung von CEDAW und für weitergehende Veränderungen im Familienrecht.¹⁸⁷

Menschen- und Frauenrechtsorganisationen in verschiedenen Ländern operieren ganz unterschiedlich mit den lokalen Ausformungen des islamischen Rechts. Einige NGOs und Aktivist/innen lehnen die Nutzung des islamischen Rechts als Ressource für Rechtsreformen ab, andere befürworten seine Nutzung als alleinige oder als flankierende Strategie. Für wieder andere ist der Bezug auf Prinzipien des islamischen Rechts, unter Umständen verbunden mit einer neuen Interpretation der rechtlichen Traditionen, keine Strategiefrage, sondern der alleinige normative Bezugspunkt. Menschenrechts- und Entwicklungspolitik muss die Diversität dieser Möglichkeiten berücksichtigen, will sie nicht kontraproduktive Effekte erzeugen. Aber auch die Grund-

lagenforschung muss in diesem Bereich beteiligt sein: Bislang gibt es kaum soziologisch orientierte Studien, die die Rechtsprechung systematisch untersuchen und so Aufschlüsse zur gesellschaftlichen Wirkungsweise des Familienrechtes geben könnten. Dies führt dazu, dass viele menschenrechtlich relevante Probleme im Bereich des Familienrechts gar nicht erkannt werden.

4.4.3 Menschenrechtsverletzungen an Frauen durch nicht-staatliche Akteur/innen

Menschenrechte von Frauen werden nicht nur durch staatlich gesetztes Recht, sondern auch durch und in Sozialverbänden, wie Familien und Stämmen, verletzt. Zu den am weitesten verbreiteten Verletzungen dieser Art gehören Zwangsheiraten,¹⁸⁸ die von Frauen und auf Initiative von Frauen an Mädchen durchgeführte Beschneidung/FGC sowie Morde an Mädchen und Frauen durch ihre eigenen Familien, so genannte Ehrverbrechen. Die jeweiligen Regierungen verhalten sich diesen Menschenrechtsverletzungen gegenüber ambivalent. Staatliche Maßnahmen bestehen zumeist im Erlass von Gesetzen, die die entsprechenden Praktiken unter Strafe stellen oder anderweitig regulieren sollen. Diese gesetzgeberischen Initiativen sind nach Meinung von NGOs oft unzureichend.

4.4.3.1 Ehrverbrechen

In vielen Strafgesetzbüchern in Ländern des Nahen Ostens gibt es nach dem Vorbild des französischen Rechts strafmildernde Umstände oder sogar Straffreiheit, sollte ein Mann eine weibliche Verwandte oder seine Ehefrau *in flagranti* ertappen. Selbst der Verdacht hinsichtlich der Untreue seiner Ehefrau oder weiblichen Verwandten entlastet den Täter und er kann mit Verringerung des Strafmaßes rechnen. In einigen Ländern,

¹⁸⁰ Ausführlich zu Tunesien: Waletzki 2001.

¹⁸¹ Mehr zu iranischen Entwicklungen: Afary, Janet (1998) *The War Against Feminism in the Name of the Almighty: Making Sense of Gender and Muslim Fundamentalism*. Dossier 21, Women Living under Muslim Laws, S. 11 ff. <http://www.wluml.org/english/publications/dossiers/dossier21/D21-war-against-feminism.rtf> [6.11.2002] und "Women in Iran: an online discussion".

¹⁸² Serpicil Karacan, "Correct Turkish Wrongs", op.cit.

¹⁸³ So UNIFEM, siehe: <http://www.unifem.org> site index: Women's Human Rights Programme / Arab States / Project: Arab Women's Human Rights Programme in the Context of CEDAW [13.2.2003].

¹⁸⁴ Dazu: Women's Rights Monitor, ein libanesisches Netzwerk, gegründet zur Überwachung der Implementierung von CEDAW: <http://www.lnf.org.lb/windex/index.html> [31.1.2003].

¹⁸⁵ Für eine exzellente Diskussion: Fadwa Labadi, Penny Johnson, Rema Hammami, Lynn Welchman "Islamic Family Law and the Transition to Palestinian Statehood: Constraints and Opportunities for Legal Reform", <http://www.law.emory.edu/IFL/cases/Palestine.htm> [31.1.2003].

¹⁸⁶ Siehe: Würth (im Druck).

¹⁸⁷ Maryam Bijani, "Cabinet Approves Iran's Joining the Global Convention on Discrimination Against Women", Nowruz (Tageszeitung, Teheran) Vol. 1, No. 257, 13.2.2002. <http://www.netiran.com/laws.html> site index: social / clippings / 13.2.2002 [31.1.2003] und "Iran ratifies bill on convention against discrimination against women", IRNA news agency, Teheran 23.7.2003. Siehe auch die Berichterstattung auf www.womeniniran.org.

¹⁸⁸ Zwangsheirat meint hier nur die Heirat mit einer Person gegen den expliziten Willen der oder eines der betroffenen Gatten, unter Einsatz von Drohungen oder Gewalt. Von den Eltern arrangierte Ehen, bei denen sich die Gatten nicht selbst wählen, werden hier als nicht Zwangsheirat eingeordnet, obgleich beide Formen nicht immer klar zu trennen sind. Eine ausführliche, praxisorientierte Diskussion von Zwangsehen bei: "Home Office Working Group – Information Gathering Exercise on Forced Marriages," www.2soas.ac.uk/honorcrimes/FMsubmission.pdf [4.8.2003].

vor allem in Jordanien und Pakistan, haben NGO-Kampagnen eine Reform der entsprechenden Strafgesetzbücher erreichen können; die Praxis besteht jedoch in vielen Gesellschaften fort.

In den VN sind seit 1995 Ehrverbrechen in den letzten Jahren prominent diskutiert worden; der VN-Generalsekretär Kofi Annan prägte den Begriff der „Schandemorde“.¹⁸⁹

Auch hier ist zu betonen, dass die entsprechenden Artikel aus den Strafgesetzen nicht dem islamischen Recht entstammen und auch nicht mit diesem begründet werden, sondern, wenn überhaupt, eher mit nationaler Kultur und Ehrbegriffen. Daten zur Verbreitung von Ehrverbrechen sind in der Regel schwer erhältlich. So ist davon auszugehen, dass viele dieser Taten nie öffentlich werden, sondern von den Familien als Selbstmord, Unfall oder Verschwinden der betroffenen Mädchen oder Frauen vertuscht werden. Auch direkte Befragungen der Bevölkerung stoßen oft auf eine Mauer des Schweigens, wenn die gesamte Familie geschlossen hinter der Tat steht. Während die rechtlichen Regelungen zur Entlastung des Täters vorwiegend dem französischen Recht entstammen, geht die Vorstellung, dass Frauen die Familienehre verkörpern und der Verdacht einer „Beschmutzung“ die Notwendigkeit für männliches Handeln, dem „Reinwaschen der Ehre“, begründen kann, auf patriarchalische Vorstellungswelten zurück.¹⁹⁰

4.4.3.2 Beschneidung/Female Genital Cutting

Female Genital Cutting (FGC)¹⁹¹ ist eine sehr kontroverse Menschenrechtsverletzung an Frauen. Die geläufigsten Formen von FGC bestehen in:

- Einschnitt an der Klitoris, ohne dass dabei irgendein Teil abgetrennt wird;
- Entfernung der Vorhaut der Klitoris;
- Entfernung der Klitoris;
- Entfernung der Klitoris und der kleinen Schamlippen, teilweise oder vollständig;

- Entfernung der Klitoris, der inneren und äußeren Schamlippen, Zunähen des Verbleibenden bis auf eine kleine Öffnung, die so genannte Infibulation.

Dabei wird Infibulation in Teilen des Sudans, insbesondere aber am Horn von Afrika, durchgeführt; in allen anderen Verbreitungsgebieten sind die anderen Formen weitaus stärker verbreitet. Allerdings differenzieren Statistiken, wie zum Beispiel die Kompilation der Weltgesundheitsorganisation,¹⁹² nicht zwischen den verschiedenen Formen. FGC wird in vielen islamisch geprägten Ländern durchgeführt, sowohl an Muslim/innen als auch an Mädchen und Frauen anderer Religionen. Ähnlich wie die Verschleierung wird FGC jedoch fälschlicherweise fast ausschließlich mit dem Islam assoziiert.¹⁹³ Dies ignoriert die europäische Geschichte von vergleichbaren Eingriffen zur „Behandlung“ weiblicher Nymphomanie, lesbischer Neigung und Masturbation, die europäische und amerikanische Ärzte bis ins erste Drittel des 20. Jahrhundert befürworteten und durchführten.¹⁹⁴

Seit den neunziger Jahren gibt es extensive Debatten über die Bezeichnung dieser Praktik. So bezeichnen die einen jede Form als weibliche Genitalverstümmelung (*female genital mutilation*, FGM) und sehen jede andere Bezeichnung als verharmlosend an. Andere kritisieren die generelle Anwendung des Terms Genitalverstümmelung als sensationslüstern und undifferenziert. Der Kampf gegen diese Praktik verlange gerade die Anerkennung, dass es verschiedene Formen gebe, gegen die man ein differenziertes Instrumentarium einsetzen müsse. In der US-amerikanischen Diskussion sowie unter vielen afrikanischen Aktivistinnen hat sich aufgrund der vielfältigen Formen und der hitzigen Debatte um die adäquate Terminologie die Bezeichnung *female genital cutting* (FGC) durchgesetzt. Weniger gebräuchlich sind *female genital surgeries* und *female genital operations* (FGS/FGO).¹⁹⁵ Im deutschen Sprachgebrauch dominiert nach wie vor die Bezeichnung Genitalverstümmelung für sämtliche Erscheinungsformen dieser Praktik. Hitzig wird die Debatte auch um die Kategorisierung von FGC geführt. In der Weltgesundheitsorganisation

hat sich die Bezeichnung „harmful custom“ durchgesetzt. Viele Aktivistinnen sehen dies als Verharmlosung, da eine solche Klassifizierung deutlich mache, dass Menschenrechtsverletzungen an Frauen nicht als solche eingeordnet und bekämpft würden.

Staatliche Politiken gegen FGC fallen durchaus unterschiedlich aus. Generell gibt es folgende Optionen:

- Die Durchführung von FGC wird als Körperverletzung eingestuft und unter Strafe gestellt; strafbar machen sich damit die Beschneiderinnen;
- Die Eltern der Mädchen, die diesen Eingriff veranlassen, werden wegen Körperverletzung strafrechtlich verfolgt;
- Die Durchführung von FGC wird nur in speziellen medizinischen Einrichtungen, unter akzeptablen hygienischen und medizinischen Bedingungen, zugelassen (so genannte Medikalisierung von FGC), sonst unter Strafe gestellt.¹⁹⁶

In neun afrikanischen Staaten ist FGC in einer der oben genannten Formen reguliert worden. Dazu versuchen NGOs auf Gemeindeebene das Verhalten der Eltern, besonders der Mütter, zu beeinflussen. In acht westlichen Staaten – Australien, Kanada, Neuseeland, Norwegen, Schweden, England, USA und Frankreich – gibt es eine explizite Anti-FGC-Gesetzgebung. Nur Frankreich verfolgt sowohl Beschneiderinnen als auch die Eltern der betroffenen Mädchen strafrechtlich.¹⁹⁷ In einem Aufsehen erregenden Urteil von 1999 wurde eine Beschneiderin zu acht Jahren Haft und eine Gruppe von Eltern zu mehrjährigen Freiheitsstrafen verurteilt.¹⁹⁸ Die Internationalisierung der Debatte hat zu vielen lokalen Initiativen geführt, die verschiedenen Formen

von FGC zu bekämpfen. In einigen Ländern kam es dabei auch zu defensiv-apologetischen Reaktionen. Nachdem das ägyptische Gesundheitsministerium 1996 angeordnet hatte, FGC sei nur bei medizinischer Indikation und nur unter Aufsicht von Ärzt/innen zulässig,¹⁹⁹ agitierte Prediger Yusuf Al Badri gegen diese Verordnung, sie würde die Lehren des Islams unterlaufen.²⁰⁰ Vier Anwälte strengten einen Prozess gegen die Verordnung an und gewannen in der ersten Instanz. Die nächste Instanz annullierte das erstinstanzliche Urteil jedoch Anfang 1998. FGM-Aktivistinnen begrüßten das Urteil zwar, maßen ihm aber wenig Bedeutung für ihre Kampagne bei. Auch kritisierten sie die Schlupflöcher, die die Verordnung des Gesundheitsministers enthalte.²⁰¹

Insgesamt haben Aktivistinnen in lokalen Kampagnen oft die Erfahrung gemacht, dass kulturell verankerte Vorstellungen oft am effektivsten waren, die Einstellungen und Handlungen von Müttern und potentiellen Ehemännern zu verändern. Vor diesem Hintergrund reicht es nicht aus, wenn man, wie Heiner Geissler formuliert, annimmt, dass

„Frauen, die ... Verstümmelungen erdulden müssen, sich den ‚Menschenrechtsimperialismus‘ gerne gefallen lassen, der sie vor solchen Unmenschlichkeiten bewahrt.“²⁰²

Weitergehend argumentiert Ignatieff. Bei der Bekämpfung von FGC aus menschenrechtlicher Sicht sollte es langfristig darum gehen, ein gesellschaftliches Umfeld zuschaffen, in dem vor allem Mütter eine tatsächliche Wahlmöglichkeit haben, ob sie ihre Töchter dieser Praktik aussetzen, deren Ablehnung bis vor kurzem in vielen Ländern einem Ausstoß aus der Gemeinschaft (und aus den entsprechenden Migranten-Gemein-

¹⁸⁹ Siehe: <http://www.un.org/womenwatch/daw/followup/beijing+5stat/statments/sg5.htm>. [8.8.2003].

¹⁹⁰ Eine Zusammenstellung jüngerer akademischer und menschenrechtlich relevanter Literatur zum Thema findet sich bei: Welchman, Lynn; Sarah Hossain, Preliminary bibliography: "Crimes of honour", <http://wwwserver.law.wits.ac.za/humanrts/bibliog/crimesofhonour.html> [31.1.2003].

¹⁹¹ Solange Nzimegne-Gölz, „Die weibliche Genitalverstümmelung: Begründungen-Folgen-Lösungen“, <http://www.nzimegne.de/fgm.html> [13.2.2003].

¹⁹² WHO, "Estimated prevalence rates for FGM, updated May 2001", <http://www.who.int/docstore/frh-whd/FGM/FGM%20prev%20update.html> [13.2.2003].

¹⁹³ Eine differenzierte Darstellung zu Zusammenhängen zwischen Islam und FGC bei: Berkeley 1996.

¹⁹⁴ Nzimegne-Gölz, „Genitalverstümmelung“, op. cit.; zur Debatte um Intersex-Operationen: Heide Östreich, „Grausamkeit bleibt Grausamkeit“, TAZ 16.6.2003.

¹⁹⁵ Zum Stand der Debatten in den USA siehe: James/Robertson 2002.

¹⁹⁶ Weitere Informationen zur rechtlichen Lage: Center for Reproductive Rights:

http://www.crlp.org/pub_fac_fgmicpd.html und beim FGM-network: <http://www.fgm.org/LLI.html> [27.1.2003].

¹⁹⁷ In den USA hat nur der Bundesstaat Kalifornien eine Frankreich vergleichbare Gesetzgebung.

¹⁹⁸ Hermine Fürst-Garcia, "Mariatou And Her Sisters, The Story Behind a Precedent-Setting Court Case", <http://www.fgm.org/mariatou.html> [31.1.2003].

¹⁹⁹ Ministerielle Anordnung 261, 8.7.1996, Minister für Gesundheit und Bevölkerung: "It is forbidden to perform circumcision on females either in hospitals or public or private clinics. The procedure can only be performed in cases of disease and when approved by the head of the obstetrics and gynecology department at the hospital, and upon the suggestion of the treating physician. Performance of this operation will be considered a violation of the laws governing the medical profession. Nor is this operation to be performed by non-physicians." Zitiert nach: <http://cyber.law.harvard.edu/population/fgm/Egypt.fgm.htm> [27.1.2003] Strafbar war FGC, wie dieser Text andeutet, unter verschiedenen anderen Gesetzen jedoch auch schon vor Erlass der Verordnung. Auch im Sudan ist Infibulation schon in den 1940er Jahren für strafbar erklärt worden.

²⁰⁰ Diese Art der defensiven-apologetischen Haltung ist jedoch keineswegs typisch. Im Jemen wurde eine ähnliche Verordnung ohne eine vergleichbare Polarisierung erlassen; Najeeba Abdulghani, "Female Circumcision: A Horror That Still Lives With Us!", *Yementimes* iss. 51, 21.12.1998, <http://www.yementimes.com/98/iss51/health.htm> [31.1.2003]; Belqis al-Lahabi, "Women Health issues In a Seminar", *Yementimes* iss. 10, 5.3.2001, <http://www.yementimes.com/01/iss10/health.htm> [1.2.2003].

²⁰¹ "Salt removed from the wounds", *Cairotimes* Vol. 1, Iss. 23, 8.1.98; "Circumcisors circumvent the law", *Cairotimes* Vol. 2, Iss. 12, 6.8.1999.

²⁰² Heiner Geißler „Wenn ich Roman Herzog wäre ...“, op. cit.; siehe auch Dieter Schroeder, „Ein verunglückter Dialog“, *Süddeutsche Zeitung* 14.10.1995.

schaften im Westen) gleichkam.²⁰³ So argumentiert auch die Sonderberichterstatterin zu Gewalt gegen Frauen:

"Women's rights must be vindicated but women should win those rights in a manner that allows them to be full participants in a community of their choosing. Without respecting their right to community any attempt to struggle for women's rights might create a backlash that will marginalize the women fighting for equal rights." (meine Hervorhebung)²⁰⁴

Insgesamt sind Aktivist/innen zu der Einschätzung gekommen, dass gebildete Frauen FGC eher aufgeben als solche, die auf das soziale Überleben in ihrer Herkunftsgemeinde angewiesen sind.²⁰⁵ Diese Einsicht erfordert eine Unterstützung gesamtgesellschaftlicher Veränderungen, die weit über eine Kriminalisierung oder Medikalisierung von FGC hinausgeht.

Menschenrechte von Frauen sind eines der am heftigsten umstrittenen Gebiete der Menschenrechtsarbeit in islamisch geprägten Gesellschaften. Dies liegt nicht primär an der Bedeutung des Faktors „Islam“ in diesen Ländern, sondern daran, dass, wie andernorts auch, Veränderungen der Stellung der Frau oft als gesellschaftliche Verfallsprozesse dargestellt und verbreitet werden. Die internationalen Debatten um Frauenrechte als Menschenrechte haben Diskussionen in islamisch geprägten Gesellschaften bereichert und einen Rahmen geschaffen, in dem nationale Reformanstrengungen formuliert werden können. Andererseits sind dabei bei den verschiedenen lokalen Akteur/innen wie zwischen lokalen und internationalen Akteur/innen Verhärtungen entstanden, die die heutige Projektarbeit erschweren. Dies erfordert von internationalen Gruppen und Gebern immer wieder eine sorgfältige Überprüfung und Reflexion ihrer eigenen Agenda und Sprecher/innenposition und eine stringente Evaluierung zur Wirkung und Wirksamkeit von Frauenrechtskampagnen.

4.4.4 Menschenrechtsverletzungen durch strafrechtliche Bestimmungen

Während sich im Familiengesetz – aufgrund der übertragenden politischen wie symbolischen Bedeutung der Familie – die Bestimmungen beziehungsweise ihre gesellschaftliche Wirkung innerhalb der arabischen Welt stark ähneln, ist dies im Strafrecht nicht der Fall. So lassen sich die Strafgesetze in den arabischen Staaten in drei Typen untergliedern:

- Solche Staaten, die europäisches, meist französischer Herkunft, Straf- und Strafprozessrecht übernommen und islamisches Strafrecht weitgehend aufgehoben haben (Marokko, Tunesien, Algerien, Ägypten, Syrien, Libanon, Jordanien; in Europa auch die Türkei).

In diesen Staaten lässt sich eine übermäßige Ausdehnung solcher Delikte feststellen, auf die die Todesstrafe steht. Ebenso werden vage definierte Pressevergehen wie „Präsidentenbeleidigung“, „Falschinformation“ und „Schädigung des Ansehen der Nation“ mit empfindlichen Gefängnisstrafen bedacht. Insbesondere die nordafrikanischen Staaten, aber auch Syrien und die Türkei, haben zudem umfassende Sicherheitsapparate aufgebaut und sie mit ausgedehnten Vollmachten zur Überwachung, Internierung und Folterung von Oppositionellen ausgestattet. Menschenrechtlich problematisch ist damit also vor allem, dass und in welchem Umfang strafrechtliche Normen europäischer Herkunft zum Schutz des Staates genutzt werden.

- Der zweite Typus besteht aus den Staaten, die großteils den Grundsätzen des islamischen Rechts gefolgt sind, ob sie dies nun kodifiziert haben oder nicht, und die nur teilweise europäisches Strafrecht, vermittelt über Ägypten, adaptiert haben. Dazu gehören der Jemen und die kleinen Golfstaaten, bedingt auch Saudi-Arabien.

Zwar sind auch in diesen Staaten politische Delikte und Pressevergehen mit Todesstrafe beziehungsweise harten Gefängnisstrafen belegt. Das islamisch geprägte Strafrecht kommt jedoch vornehmlich zur Disziplinierung von sozial Schwachen und ethnischen Minderheiten zum Einsatz. So hat sich in Saudi-Arabien seit den achtziger Jahren nicht nur die Anzahl derjenigen

erhöht, gegen die Körperstrafen verhängt werden. Die Verurteilten sind zudem meist indischer oder pakistanischer Herkunft. Im Jemen wird die Auspeitschung für Alkoholkonsum ganz vorwiegend gegen Angehörige sozialer Minderheiten verhängt; so gegen afrikanischstämmige Jemeniten, aber auch gegen Männer aus den verarmten städtischen Schichten, die mit lukrativem Alkoholschmuggel und –brennerei ein Auskommen suchen. Wenngleich Kriminalitätsraten in diesen Schichten höher sein mögen, ist doch die Verurteilungsrates überproportional hoch und ein deutliches Indiz für den Willen der Behörden, Alkoholkonsum in diesen Bevölkerungsgruppen stringent zu verfolgen.

Bei den mit Körperstrafen belegten Delikten ist für die Verhängung und Vollstreckung der erwähnten Strafen das Prozessrecht entscheidend. Schon in der klassischen islamischen Rechtstradition gibt es hinsichtlich der Delikte, die mit Körperstrafen geahndet werden, sehr hohe Beweisforderungen, was in der Vergangenheit Verurteilungen zumeist entgegengewirkt hat. Entsprechend gibt es in diesen Staaten Möglichkeiten, die Verhängung und Vollstreckung dieser Strafen durch prozessrechtliche und administrative Vorkehrungen zu begrenzen, durchaus ein Vorgehen in der Tradition des islamischen Rechts. So können Beweisforderungen so formuliert werden, dass eine Verhängung dieser Strafen kaum möglich ist. Zusätzlich sollte die automatische Berufung und Revision, die in vielen dieser Staaten bei Todesurteilen vorgesehen ist, auf alle Körperstrafen ausgedehnt werden. Dazu müssen alle Standards für faire Gerichtsverfahren eingehalten werden, vor allem der rechtzeitige Zugang zu einem Rechtsbeistand – auch dieses würde Verurteilungsquoten für die Körperstrafen in den Staaten, wo es sie gibt, erheblich verringern.

Ein solches Verfahren, bei dem die Straftatbestände (zunächst) bestehen bleiben, die Strafen jedoch ausgesetzt oder nicht mehr verhängt werden, lässt aus menschenrechtlicher Sicht viel zu wünschen übrig. Es ist dennoch zu überlegen, ob damit ein Gesprächsanfang zur Begrenzung der Körperstrafen gemacht werden kann.

- Einem dritten Typus lassen sich solche Staaten zuordnen, die während der achtziger Jahre eine Teilislamisierung des materiellen Strafrechts vollzogen

haben. Dies ist vor allem Libyen; in Afrika auch der Sudan und einige nigerianische Bundesstaaten; in Asien Iran, Pakistan, Malaysia und einige indonesische Bundesstaaten.

Diese Staaten haben selektiv auf das materielle islamische Strafrecht zurückgegriffen und bezeichneten diesen Prozess als Islamisierung des Rechts. Dabei sind jedoch die Prozessvorschriften des islamischen Rechts nicht adaptiert worden. In diesen Staaten ist das solcherart islamisierte Strafrecht als Instrument zur Beseitigung politischer Gegner, zur Disziplinierung von religiösen und ethnischen Minderheiten und Frauen genutzt worden. Aktuelle Beispiele sind der Sudan und Nigeria. Die Rolle eines unseligen Vorbilds hat seit 1979 sicherlich der Iran gespielt. In allen drei Ländern sind im Rahmen der Islamisierung des Strafrechts Delikte, die mit islamisch legitimierten Körperstrafen geahndet werden, stark ausgedehnt worden; wie viele Untersuchungen belegen, ist diese Ausdehnung der Delikte durch das klassische islamische Recht nicht gedeckt.²⁰⁶ Durch den ausgesprochenen Strafwillen der staatlichen Behörden und die Nichtadaptation des Prozessrechtes sind Verurteilungsquoten in die Höhe geschossen.²⁰⁷ In Zusammenarbeit mit Jurist/innen aus diesen Ländern ist zu prüfen, ob Formen der oben beschriebenen pragmatischen Begrenzung der Körperstrafen auch dort Erfolg haben, wo sie im politischen Kampf zwischen religiösen und ethnischen Gemeinschaften eingesetzt werden oder ob direkter politischer Druck mit Blick auf Abschaffung der Straftatbestände mehr Erfolg verspricht.

Die durch die Anwendung des Strafrechtes entstehenden Menschenrechtsverletzungen in den verschiedenen Staaten im Nahen Osten sind nach den gleichen, eben menschenrechtlichen Standards, zu beurteilen. So müssen Menschenrechtsverletzungen, die durch Berufung auf nationale Sicherheit gerechtfertigt werden mit dem gleichem Maß gemessen werden, wie solche, die durch Berufung auf den Islam legitimiert werden. Welcher Ansatz zur Begrenzung der Todes- und Körperstrafen adäquat ist – ob ein pragmatischer Ansatz mit Blick auf die Aussetzung der Vollstreckung oder direkter politischer Druck mit Blick auf die Abschaffung der Straftatbestände – kann nur länderspezifisch und nach intensivem *fact finding* geklärt werden.

²⁰³ In: Gutmann 2001, 70f.

²⁰⁴ "Integration of the Human Rights of Women and the Gender Perspective, Violence Against Women. Report of the Special Rapporteur on violence against women ...", VN-Dokument, E/CN.4/2002/83, 31.1.2002, para 5.

²⁰⁵ Zu anderen Faktoren, siehe Kathryn M. Yount (2003) "Diverging Prevalence of Female Genital Cutting", www.isim.nl/files/news12.pdf [4.8.2003].

²⁰⁶ Postakwo 2002; Layish/Warburg 2002: 214, 270; Rohe 2001:44–5.

²⁰⁷ Für den Sudan zeigen dies Layish/Warburg 2002: 289, 291; für den Iran Kusha 2002.

5 Menschenrechtsdialog im Rahmen der Europäischen Union

Die Europäische Union (EU) hat mit einigen Staaten einen institutionalisierten Menschenrechtsdialog geführt, darunter mit China (1996, erneut ab 1997) und mit dem Iran (neunziger Jahre, erneut ab 2002). Eine offizielle Auswertung dieser Dialoge seitens der EU ist nicht erhältlich. Mit Blick auf China stellt ein EU-Strategiepapier von 2001 heraus: "dialogue is an acceptable option only if progress is achieved on the ground."²⁰⁸ Unklar bleibt jedoch auch in diesem Strategiepapier, inwieweit der Menschenrechtsdialog zu einer Verbesserung der Menschenrechtssituation in China geführt hat.

Insgesamt ist die EU-Menschenrechtspolitik wenig transparent, was die Orientierung der Mitgliedstaaten an der EU-Politik nicht wirklich erleichtert. Im Folgenden werden einige Dialogbemühungen der EU mit islamisch geprägten Staaten vorgestellt.

5.1 Interkultureller und interreligiöser Dialog

Initiativen der EU in diesem Bereich sind relativ zahlreich. Ein systematischer Bezug auf die Menschenrechte scheint im Rahmen des interkulturellen und interreligiösen Dialogs jedoch eher die Ausnahme denn die Regel zu sein. Im Dezember 2001 unterstützte die EU eine hochrangig besetzte Veranstaltung zum interreligiösen Dialog. In der Abschlusserklärung heben die Teilnehmenden hervor:

*"We unanimously reject the assumption that religion contributes to an inevitable clash of civilizations. On the contrary we affirm the constructive and instructive role of religion in the dialogue among civilizations."*²⁰⁹

Ähnlich hebt der EU-Ministerrat in einem Arbeitspapier mit aller Deutlichkeit den aktuellen politischen Zusammenhang hervor, in dem der interreligiöse Dialog steht:

*"It is recalled here that the 'Dialogue' is part of a more comprehensive agenda. Apart from reinforced action against terrorism and its funding..., the events of September 11, the US and international response and the ensuing political debate are bringing about a new awareness of the need for more balanced foreign policies, for enhanced action against social injustice as well as for increased intercultural and inter-religious dialogue."*²¹⁰

Auch im Bereich des interkulturellen Dialogs ist die EU relativ aktiv. Zuletzt lud die Europäische Kommission im März 2002 Akademiker, politische und religiöse Persönlichkeiten zu einem interkulturellen Dialog ein. Dort wurden versucht, den interkulturellen Dialog auch theoretisch zu fassen; so konzipierte S.N. Eisenstadt, Fakultät für Soziologie und Anthropologie an der Hebrew University in Jerusalem, den interkulturellen Dialog als einen Dialog zwischen Angehörigen verschiedener Modernen (*multiple modernities*). Diese Begrifflichkeit sollte verdeutlichen, dass der zugrunde

gelegte Kulturbegriff nicht von westlichen Entwicklungen ausgeht und Moderne und Verwestlichung keine Synonyme seien. A. Papisca von der Universität Padua stellte heraus, dass der interkulturelle Dialog mit nicht-europäischen Gesellschaften auch für Europa wichtig sei. Durch ihn seien die Menschenrechte „wie ein Boomerang“ nach Europa zurückgekehrt, das heißt, auch Europa stehe vor der Herausforderung, den internationalen Standards zu genügen, dies gelte beispielsweise mit Blick auf Rassismus und WSK-Rechte.²¹¹

Effekte des interkulturellen und interreligiösen Dialogs lassen sich nicht messen. So stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Teilnehmer/innen an solchen Veranstaltungen in der Lage und willens sind, Ergebnisse, Erkenntnisse und Vorschläge weiterzugeben, also als Multiplikatoren zu wirken. Die oben genannten Ansätze, die kulturelle Pluralität und Diversität als Voraussetzung für Identitätsfindungsprozesse definieren und von dem Bestehen multipler Modernen ausgehen, sind zwar anregend. Allerdings stellt sich die Frage, ob und wie sich derartige Theorien unter der Voraussetzung extremer ökonomischer und politischer Ungleichheit in einen Dialog mit Vertreter/innen islamisch geprägter Gesellschaften umsetzen lassen oder ob sie nicht eher auf den innereuropäischen Integrationsprozess zugeschnitten sind.

5.2 Barcelona-Prozess

Im Rahmen des Barcelona-Prozesses hat die EU seit 1995 in ihren Assoziationsverträgen mit zwölf Mittelmeerstaaten (Algerien, Zypern, Ägypten, Israel, Jordanien, Libanon, Malta, Marokko, Syrien, Tunesien, Türkei und Palästinensische Autonomiebehörde) eine Menschenrechtsklausel in die jeweiligen Vereinbarungen eingebaut.²¹² Fünf Jahre nach Beginn des Barcelona-Prozesses haben acht IMROs die Effektivität dieser Menschenrechtsklauseln untersucht und beklagen vor allem die fehlende Operationalisierung und mangelnde Spezifität der Menschenrechtsklausel. So

finden die Menschenrechte von Frauen keine gesonderte Erwähnung in den Klauseln; ein regelmäßiges *monitoring* ist genauso wenig vorgesehen wie die explizite Orientierung an den abschließenden Beobachtungen der VN-Vertragsorgane. Auch in den Einzelbereichen des Menschenrechtsschutzes in der Mittelmeerregion kommen die IMROs zu wenig schmeichelhaften Einschätzungen. Mit Blick auf Straflosigkeit stellen sie fest:

"The conferences and seminars about human rights training and promotion which the EU organizes or finances are not and cannot be a substitute for the concrete and measurable steps which are necessary to put an end to impunity in the region."

Auch die Situation der Menschenrechtsverteidiger habe sich durch die MEDA-Programme²¹³ nicht verbessert, insgesamt sei deren Situation eher problematischer als Mitte der neunziger Jahre. Zusammenfassend bezeichnen die IMROs den Menschenrechtsansatz der EU als „embryonal“ und kritisieren, dass innerhalb des politischen Dialogs mit den Mittelmeerstaaten lediglich allgemeine menschenrechtliche Prinzipien wiederholt würden, anstatt den Dialog auf die Grundlage der konkreten Implementierungsvorschläge von Organen der VN zu stellen. Zusammenfassend urteilen die IMROs:

*"European governments have invested a much greater effort into combating migration and denying asylum protection, for instance, than to addressing the human rights abuses that contribute to the outflow of migrants and asylum seekers."*²¹⁴

Im April 2002 kam Amnesty International dann ebenfalls zu einer wenig optimistischen Einschätzung. Auch im Rahmen der Barcelona-Partnerschaft sei nach dem 11. September der Kampf gegen den Terrorismus zur Priorität geworden, ohne dass menschenrechtliche Garantien zureichend berücksichtigt würden. AI betonte:

²⁰⁸ Europäische Kommission, Communication from the Commission to the Council and the European Parliament. 15.5.2001 http://europa.eu.int/comm/external_relations/china/com01_265.pdf [9.7.2003].

²⁰⁹ Brussels Declaration from the International Conference on "Peaceful coexistence between the great montheistic religions", 19-20.12.2001, para. 8: <http://www.wcc-coe.org/wcc/behindthenews/us135.html> [9.7.2003].

²¹⁰ Council of Europe, Ministers' Deputies/Working Parties "Multicultural and interreligious dialogue: Where do we stand? The way forward." *GT-Dialogue* (2002) 1, para. 12, 9.1.2002.

²¹¹ "Colloque 'Le dialogue interculturel', Jean Monnet Group on Intercultural Dialogue," Commission européenne: www.medeas.be/files/medeas/11.doc [31.7.2002].

²¹² Als Vorläufer zu diesen Vereinbarungen lässt sich der „Euro-Arabische Dialog“ (EU/Arabische Liga) zwischen 1973 und 1979 ansehen, der von europäischer Seite wesentlich durch das Öl embargo, von arabischer Seite wesentlich durch politische Interessen motiviert war.

²¹³ EU-Programm zur Unterstützung von Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechten, Demokratisierung und Zivilgesellschaft; dazu Juenemann 2000 und Schlumberger 2000.

²¹⁴ Dieses und das vorangegangene Zitat aus: Amnesty International u.a., *Barcelona +5*, op. cit.

*"the value of the human rights clauses contained as common Article 2 in all agreements is nearing zero. What should be a contract to respect human rights has remained a dead letter in the face of persistent and worsening human rights abuses and is by now a mere alibi that seriously undermines the integrity of the Euro-Mediterranean partnership and the credibility of the EU's human rights policy."*²¹⁵

5.3 Richtlinien zum Menschenrechtsdialog

Inwieweit die entsprechenden EU-Gremien die oben erwähnte Kritik auf- und angenommen haben, lässt sich schwer feststellen. Deutlich ist, dass die EU in den vergangenen zwei Jahren ihre Menschenrechtspolitik klarer formuliert hat. So gibt es seit 2002 eine Richtlinie, die die Aussetzung von EU-Hilfe vorsieht, wenn Staaten keine Maßnahmen zur Prävention von Gewalt gegen Frauen unternehmen. In einer Debatte im Europäischen Parlament wurde im April 2002 die Entwicklung eines *code of conduct vorgeschlagen*, "to ensure a more coherent approach by the EU in promoting respect for human rights and democracy". Auch die Nichtbeachtung des zu entwickelnden *code* soll zur Aussetzung von Finanzhilfen führen, zusätzlich sollen alle Vereinbarungen mit Drittländern jährlich im Hinblick auf die Einhaltung dieses *code* evaluiert werden. Die Einrichtung eines speziellen *monitoring*-Mechanismus (*EU Agency for Human Rights and Democracy*) wurde ebenfalls vom EU-Parlament unterstützt, und nach den Wahlen 2004 soll im Parlament ein eigenständiges Menschenrechtskomitee eingerichtet werden.²¹⁶

2001 gab der europäische Rat detaillierte Richtlinien zu Initiierung, Prioritätensetzung und Evaluierung für EU-Menschenrechtsdialoge heraus.²¹⁷ Einige der aus der Zivilgesellschaft formulierten Kritikpunkte sind dort aufgenommen worden – so eine klare Absage an das Prinzip „Dialog-statt-Resolution“.

"Human Rights dialogues and Resolutions submitted by the European Union to the UNGA [Generalversammlung der VN] or the CHR [MRK] on the human rights situations in certain countries are two entirely separate forms of action. Accordingly, the fact that there is a human rights dialogue between the EU and a third country will not prevent the EU either from submitting a Resolution on the human rights situation in that country or from providing support for an initiative by the third country. Nor will the fact that there is a human rights dialogue between the EU and a third country prevent the European Union from denouncing breaches of human rights in that country, inter alia in the appropriate international fora, or from raising the matter in meetings with the third countries concerned at every level."

Die EU betont darüber hinaus, dass Menschenrechte nunmehr auf allen Ebenen der auswärtigen Politik systematisch eingebracht werden sollen (*mainstreaming*). Menschenrechtsdialoge sollen initiiert werden, "in order to examine human rights issues in greater depth". Die EU scheint Kriterien zu haben, wann und mit wem ein Dialog unter diesem Gesichtspunkt geführt werden soll; diese werden in den Richtlinien jedoch nicht transparent gemacht: "... decisions [einen Menschenrechtsdialog zu führen] ... will be taken in accordance with certain criteria". Hingegen formulieren die Richtlinien klare Ziele eines institutionalisierten Menschenrechtsdialogs. Sie bestehen in der

- Diskussion gemeinsamer Interessen;
- Stärkung der Zusammenarbeit in internationalen Foren wie den VN;
- Verdeutlichung der menschenrechtsspezifischen Anliegen der EU; und
- Verbesserung der menschenrechtlichen Situation in dem entsprechenden Land.

Während die zu diskutierenden Themen sinnvollerweise von Fall zu Fall entschieden werden, ist für die EU die Zeichnung beziehungsweise Ratifizierung der menschenrechtlichen Instrumente und die Koopera-

tion mit den relevanten VN-Mechanismen (MRK, Generalversammlung etc.) eine klare Priorität.

Im Detail regeln die Richtlinien:

- Sondierungsgespräche mit dem entsprechenden Land dienen dazu, sich die Zielvorstellungen des Dialogpartners zu vergegenwärtigen;
- In jedem Dialog sind länderspezifische Ziele aufzustellen und eine regelmäßige Evaluierung durchzuführen, konkrete *benchmarks* werden in Abhängigkeit von der Ländersituation entwickelt;
- Der Dialog kann abgebrochen werden;
- Zivilgesellschaftliche Repräsentation vor allem im Vorfeld und bei der Evaluierung des Dialoges ist ausdrücklich gewünscht, auf der Seite des Dialogpartners auch bei der Durchführung der Gespräche.

Aufschlussreich ist, dass Kontinuität der Gesprächspartner, sowohl auf EU-Ebene als auch im Gastland, in den EU-Richtlinien nicht angesprochen wird. Zwar kann es, angesichts der Struktur der EU und der verschiedenen Bereiche, die in einem Menschenrechtsdialog zur Sprache kommen können, kaum ein feststehendes Team zur Führung eines Dialoges geben. Andererseits schafft Kontinuität und gleichrangige Qualität der Gesprächspartner auf beiden Seiten die Möglichkeit einer vertrauensvollen Atmosphäre und erweitert auch die Möglichkeiten zur Evaluierung des Dialoges. Ein Menschenrechtsdialog ist mehr als eine Reihe von Einzelveranstaltungen mit Seminarcharakter und sollte auch konzeptionell evaluiert werden; dazu ist ein Minimum an Kontinuität nötig.

Ob die EU die 2001 selbst gesteckten Richtlinien befolgen kann und wird, wird sich unter anderem an dem im Dezember 2002 offiziell angelaufenen Menschenrechtsdialog mit Iran zeigen. Schon jetzt lassen sich jedoch einige Punkte feststellen:

- Die Zivilgesellschaft war am ersten Treffen in Teheran nicht beteiligt; die iranischen Gastgeber widerriefen in letzter Minute die Einladung an Vertreter/innen

von Human Rights Watch und AI. An der zweiten Veranstaltung im März 2003 in Brüssel nahm jedoch ein Vertreter von AI teil.

■ Die Öffentlichkeit ist kaum über substantielle Diskussionen während der Sitzungen des Menschenrechtsdialogs informiert worden; inoffiziell erklärten einige Delegationsmitglieder, dass die Gespräche auf hohem Niveau geführt wurden. Die wenigen öffentlichen Erklärungen, vor allem nach dem Brüsseler Treffen, lassen dennoch Übles befürchten: Der iranische Delegationsleiter Danesh-Yazdi hofft, dass die EU im Interesse der Fortführung der „Kooperation“ auf das Einbringen einer Resolution in der Genfer MRK verzichten werde; ähnlich erfreut über „Kooperation-statt-Konfrontation“, das heißt „Dialog-statt-Resolution“, hatte sich auch die chinesische Regierung in den neunziger Jahren gezeigt. Ein italienisches Delegationsmitglied erklärte, das Brüsseler Treffen sei nützlich gewesen, da es zu „gegenseitigem Verständnis“ führe; auch dies keine Beschreibung, die auf vertiefte Diskussionen um konkreten Reformbedarf und –anliegen schließen lässt.

■ Schon vor der offiziellen Aufnahme des Menschenrechtsdialogs lud der Iran im Juli 2002 die VN-Arbeitsgruppe zu willkürlichen Verhaftungen unter Richter Louis Joinet ein, der dieser Einladung im Februar 2003 auch nachkam. Wiewohl Joinets Delegation nicht die Möglichkeit erhielt, alle Gefängnisse zu besuchen, war es doch das erste Mal seit mehreren Jahren, dass die iranische Seite überhaupt bereit war, mit den VN-Mechanismen zusammenzuarbeiten.

■ Zwar weisen die EU-Richtlinien ausdrücklich darauf hin, dass das Führen des Dialoges das Einbringen einer Resolution nicht ausschließt. *De facto* hat die EU jedoch auch auf der MRK 2003 keine Iran-Resolution eingebracht – ebenso hat die EU während ihres Dialoges mit China keine Resolutionen in den relevanten VN-Gremien eingebracht. Im Vorfeld der 59. MRK gab die EU entsprechend nur ihrer Sorge zur Menschenrechtsslage im Iran Ausdruck.²¹⁸

²¹⁵ Amnesty International, *Towards sustainable peace and security: The human rights imperative for the Barcelona Process. Memorandum to the Euro-Mediterranean Ministerial Meeting in Valencia-Spain, 22-23 April, S. 5*, <http://web.amnesty.org/library/Index/engIOR610062002?OpenDocument&of=REGIONS%5CMIDDLE+AND+NORTH+AFRICA?OpenDocument&of=REGIONS%5CMIDDLE+AND+NORTH+AFRICA> [20.8.2003].

²¹⁶ European Parliament, Committee on Women's Rights and Equal Opportunities, Working Document on 2003 Budget – Section III, DT/473393EN.doc, 5.7.2002: www.europarl.eu.int/meetdocs/committees/femm/20020827/473393en.pdf [10.6.2003] und European Parliament, "Promoting human rights and democratisation in third countries", *News Alert* 12.7.2002. <http://www2.europarl.eu.int/omk/sipade2?PUBREF=-//EP//TEXT+PRESS+NA-20020712-1+0+DOC+XML+VO//EN&LEVEL=3&NAV=S> [31.7.2002].

²¹⁷ Alles folgende auf der Grundlage von: Council of the EU, "European Union Guidelines on Human Rights Dialogues, 13.12.2001." http://europa.eu.int/comm/external_relations/human_rights/doc/ghd12_01.htm [13.2.2003].

²¹⁸ EU, General Affairs and External Relations Council, "China/Iran, Council Conclusions", 18.3.2003. http://europa.eu.int/comm/external_relations/human_rights/gac.htm#hr180303 [4.4.2003].

Letztlich lässt sich der substantielle Gehalt der beiden Veranstaltungen in Teheran und Brüssel nur beurteilen, wenn die EU *benchmarks*²¹⁹ offen legen würde und das, was im Mittelpunkt der Gespräche und den anschließenden politischen Verhandlungen – hinter geschlossenen Türen – gestanden hat, transparenter machen würde.

Wichtige Kriterien für den Erfolg des Dialogs mit dem Iran sind damit die Entwicklung der Menschenrechtssituation und die notwendige Vergrößerung der Transparenz des Dialogs und seiner Inhalte. Daneben sollte die EU mit dem *mainstreaming* im Bereich Menschenrechte ernstmachen. Wirtschaftliche Vereinbarungen mit dem Iran müssen an *konkrete* menschenrechtliche Forderungen geknüpft und Fortschritte regelmäßig und kritisch evaluiert werden. Die EU sollte damit auch aus den negativen Erfahrungen in der Mittelmeer-Partnerschaft lernen.

Schluss

Im Rahmen des „Dialogs mit dem Islam“ wie des institutionalisierten Menschenrechtsdialogs kommt die Asymmetrie des Konstruktes „Dialog“ zum Tragen, in dem politische Interessen einerseits, das Machtgefälle zwischen den Teilnehmenden andererseits weitgehend verschleiert werden. Vor allem der „Dialog mit dem Islam“ ist dazu durch einen oft essentialistischen Umgang mit Kultur und Religion gekennzeichnet. Im EU-Rahmen – wie im bundesdeutschen „Dialog mit dem Islam“ – werden Menschenrechte lediglich als abstrakte Prinzipien und Werte behandelt. Sie sind

rechtlich nicht hinreichend konkretisiert und bleiben ohne Bezug auf spezifische Reformvorschläge der VN-Organen. Im EU-Rahmen fehlt auch eine regelmäßige Evaluierung der Wirksamkeit der entsprechenden Klauseln. Diese Mängel können durch eine Professionalisierung der Menschenrechtsarbeit zumindest gemindert werden. Während politische und ökonomische Ungleichheit von Dialogpartnern nicht aus der Welt geredet werden kann, kann doch jede Seite erwarten, als *„moral equal“*, wie Michael Ignatieff dies ausdrückt, behandelt zu werden.

²¹⁹ Human Rights Watch hat im Vorfeld des Teheraner Treffens im Dez. 2002 sehr konkrete benchmarks vorgeschlagen. Human Rights Watch, "EU-Iran Conference Must Set Human Rights Benchmarks. Backgrounder on Human Rights Dialogue", 14.12.2002, <http://www.hrw.org/press/2002/12/euiran1213.htm> [31.1.2003].

Abkürzungsverzeichnis

AEMR	Allgemeine Erklärung der Menschenrechte	HRW	Human Rights Watch
AI	Amnesty International	IFA	Institut für Auslandsbeziehungen
AIME	Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung	IMRO	Internationale Menschenrechtsorganisation
BMZ	Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung	LMG	Like-Minded Group
CAT	Convention Against Torture and Other Cruel Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (Anti-Folterkonvention)	MERIP	Middle East Report – Information Project
CCPR	Covenant on Civil and Political Rights (bürgerliche und politische Rechte/Zivilpakt)	MRK	VN-Menschenrechtskommission
CEDAW	Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (Frauenrechtskonvention)	NHRI	National Human Rights Institution, It. Pariser Prinzipien (Nationales Menschenrechtsinstitut)
CESCR	Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (siehe WSK-Rechte)	NGO	Non-governmental organization (nicht-staatliche Organisation)
CRC	Convention on the Rights of the Child (Kinderrechtskonvention)	NZZ	Neue Züricher Zeitung
DIMR	Deutsches Institut für Menschenrechte	OIC	Organization Islamic Conference (Organisation Islamischer Staaten)
EU	Europäische Union	SWP	Stiftung Wissenschaft und Politik
EZ	Entwicklungszusammenarbeit	TAZ	Die Tageszeitung
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung	TZ	Technische Zusammenarbeit
FES	Friedrich-Ebert-Stiftung	UNHCHR	United Nations High Commissioner for Human Rights (Hochkommissariat für Menschenrechte)
FGM/FGC	Female Genital Mutilation/ Female Genital Cutting	UNIFEM	United Nations Development Fund for Women
		VN	Vereinte Nationen
		WSK	(-Rechte) Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte

Literatur

In dieser Zusammenstellung findet sich nur gedruckt vorliegendes Material aus Zeitschriften und Büchern; Zeitungsartikel sowie Quellen im Internet sind in den Fußnoten ausgewiesen.

Abrahamian, Ervand (1999) *Tortured Confessions. Prisons and Public Recantations in Modern Iran*. Berkeley, University of California Press

Amirpur, Katajun (2001) „Islamischer Feminismus im Iran“, In: FES (Hrsg.) *Frauenrechte in islamischen Ländern im Spannungsfeld von nationaler Kultur und universellen Menschenrechten*. Bonn, 33–44

Amnesty International (1996) *Kritische Anmerkungen zum „3. Bericht der Bundesregierung über ihre Menschenrechtspolitik in den Auswärtigen Beziehungen“*. Bonn

Al-Ali, Nadjé (2000) *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women’s Movement*. Cambridge, Cambridge University Press

Ali, Shaheen Sardar (2000) *Gender and human rights in Islam and international law: equal before Allah, unequal before man?* The Hague, Kluwer Law International

Arat, Zehra F. (2000) “Women’s Rights in Islam: Revisiting Quranic Rights”, In: Pollis, Adamantia; Peter Schwab (Hrsg.) *Human Rights. New Perspectives, New Realities*. Boulder CO, Lynne Rienner, 69–93.

Arkoun, Muhammad (1999) *Der Islam, Annäherung an eine Religion*. Heidelberg, Palmyra

Al-Azmeh, Aziz (1996) *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*. Frankfurt, Campus

Barlas, Asma (2002) *“Believing Women” in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Austin TX, University of Texas Press

Bayat, Asef (2002) “Activism and Social Development in the Middle East”, *International Journal for Middle East Studies* 34.1: 1–28

(2003) “The ‘Street’ and the Politics of Dissent in the Arab World”, *MERIP* 226, 33.1: 10–17

Bayefsky, Anne F. (2001) *The UN Human Rights Treaty System: Universality at the Crossroads*. The Hague, Kluwer Law International

Bergmann/Ferid, *Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht, Loseblattsammlung*. Frankfurt a.M., Verlag für das Standesamtswesen

Berkey, Jonathan (1996) “Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accomodation in the Medieval Near East”, *International Journal for Middle East Studies* 28.1: 19–38

Bielefeldt, Heiner (1992), „Die Menschenrechte zwischen Universalitätsanspruch und kultureller Bedingtheit“, *Orient* 33.3: 367–374

(1995) „Auseinandersetzung um die Menschenrechte. Zum vierten deutsch-iranischen Menschenrechtsseminar 8.–10. November 1994 in Teheran“, *Orient* 36.1: 19–27

(1998) *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weitweiten Freiheitsethos*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft

(2003) *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschance durch Religionsfreiheit*. Bielefeld, transcript

- BMZ** (2001) *Die Herausforderungen des Terrorismus – Konsequenzen für die Entwicklungspolitik*, BMZ Spezial 031/2001
- Bundeszentrale für politische Bildung** (Hrsg.) 1999 *Menschenrechte, Dokumente und Deklarationen*, 3. Auflage, Bonn
- Burgat**, François (2003) *Face to Face with Political Islam*. London, I.B. Tauris
- Carapico**, Sheila (2002) "Foreign aid for promoting democracy in the Arab world", *Middle East Journal* 56.3: 379-396
- Charfi**, Mohamed (1993) „Die Menschenrechte im Bezugsfeld von Religion, Recht und Staat in den islamischen Ländern“, In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.) *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 93-119
- Clark**, Janine; Jilian Schwedler (2003) "Who opened the window? Women's Activism in Islamist Parties", *Comparative Politics* 35.3: 293-312
- Cowan**, Jane K., Marie-B. Dembour and Richard A. Wilson (2001) "Introduction", In: Dies. (Hrsg.) *Culture und Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press, 1-26
- Deile**, Volkmar (2000) „Menschenrechtsdialog“, In: v. Arnim, Gabriele u.a. (Hrsg.), *Jahrbuch Menschenrechte 2001*. Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 59-72
- Deutsche Stiftung für Entwicklung** (2002) *Development of Cultures-Cultures of Development, Cultural Aspects of Development and Conceptions of State and Society. Summary Report, International Policy Dialogue*, Berlin
- Deutsches Institut für Menschenrechte** (Hrsg.) 2002 *Menschenrechtliche Erfordernisse bei der Bekämpfung des Terrorismus. Bericht und Beiträge zu einem Arbeitsgespräch am 19. April 2002*, Berlin
- Dwyer**, Kevin (1981) *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*. Berkeley CA, University of California Press
- el-Alami**, Dawoud; Doreen Hinchcliffe (1996) *Islamic marriage and divorce laws of the Arab world*. The Hague, Kluwer Law International
- Eltayeb**, Mohamed S.M. (2001) *A Human Rights Approach to Combating Religious Persecution. Cases from Pakistan, Saudi Arabia and Sudan*. Antwerpen, Intersentia
- Engle**, Karen (2001) "From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947-1999", *Human Rights Quarterly* 23.3: 536-559
- Faath**, Sigrid; Hanspeter Mattes (Hrsg.) 1992 *Demokratie und Menschenrechte in Nordafrika*. Hamburg, ed. Wuquf
- Fadel**, Mohammad (1997) "Two women, one man: knowledge, power, and gender in medieval Sunni legal theory", *International Journal for Middle East Studies* 29.2, 185-204
- FES** (Hrsg.) 1999 *Human Rights and Civil Society in the Mediterranean. Report of the Euro-Mediterranean Partnership Conference*. FES, Forum des Citoyens de la Méditerranée, Euro-Mediterranean Human Rights Network, Bonn
- Filali-Ansary**, Abdou (2003) "The Sources of Enlightened Muslim Thought", *Journal of Democracy* 14.2: 19-33
- Filter**, Cornelia (2002) „Eine fromme Reise durch Deutschland“, In: Schwarzer, Alice (Hrsg.) *Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz*. Köln, Kiepenheuer und Witsch, 77-104
- Forstner**, Martin (2002) „Menschenrechte zwischen Geltungsuniversalität und Inhaltspartikularität – ein Problem für den Islam in Europa?“, In: de Martanges, René Pahud; Erwin Tanner (Hrsg.) *Muslims und schweizerische Rechtsordnung*. Freiburg, Universitätsverlag Freiburg, 481-528
- (Übersetzung) (1982) „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam (1981)“, *CIBEDO Dokumentation* 15-16
- Gröhe**, Hermann (2001) „Menschenrechte und Demokratie als Ziele deutscher Außenpolitik gegenüber den Staaten der MENA Region“, In: Perthes, Volker (Hrsg.) *Deutsche Nahostpolitik. Interessen und Optionen*. Schwalbach, Wochenschau Verlag, 174-185
- Gutmann**, Amy (Hrsg.) 2001 *Michael Ignatieff. Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, Princeton University Press
- Habermas**, Jürgen (1997) „Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. Vermeintliche und tatsächliche Probleme“, *Entwicklung und Zusammenarbeit* 38.7: 164-166
- Halliday**, Fred (2001) "The Romance of Non-state Actors", In: Josselin, Daphné; William Wallace (Hrsg.) *Non-state Actors in World Politics*. New York, Palgrave
- Hamzawy**, Amr (2002) "Arab Intellectuals, Usama bin Laden and the West", *ISIM Newsletter* 9: 10
- Hartmann**, Thomas; Margret Krannich (Hrsg.) 2001 *Muslims im säkularen Rechtsstaat*. Berlin, Das Arabische Buch
- Hashmi**, Taj ul-Islam (2000) *Women and Islam in Bangladesh: beyond subjection and tyranny*. New York, St. Martin's Press
- Hatem**, Mervat (1995) "Political Liberalization, Gender, and the State", In: Brynen, Rex et al. (Hrsg.) *Political Liberalization and Democratization in the Arab World. Vol. 1, Theoretical Perspectives*. Boulder CO, Lynne Rienner, 187-208
- Heinz**, Wolfgang (1996) „Gibt es ein asiatisches Entwicklungsmodell? Zur Diskussion über ‚asiatische Werte‘“, *epd-Dokumentation* 8
- (2000) „Gefahren für die internationale Durchsetzung der Menschenrechte. Zur Diskussion über die Reform der UN-Menschenrechtskommission“, *epd-Dokumentation* 20
- (2002) „Menschenrechte in der deutschen Außen- und Entwicklungspolitik“, *epd-Dokumentation* 5
- Hernández-Truyol**, Berta Esperanza (Hrsg.) 2002 *Moral Imperialism. A Critical Anthology*. New York, New York University Press
- Hicks**, Neil (2002) "Does Islamist Human Rights Activism Offer a Remedy to The Crisis of Human Rights Implementation in the Middle East?", *Human Rights Quarterly* 24.2: 361-381
- Hippler**, Jochen; Andrea Lueg (Hrsg.) 2002 *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*. Hamburg, Konkret Literatur Verlag
- Hippler**, Jochen (2002a) „Der interkulturelle Dialog zwischen dem Westen und dem Nahen und Mittleren Osten“, In: Ders., Andrea Lueg (Hrsg.) *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*. Hamburg, Konkret Literatur Verlag, 196-221
- James**, Stanlie M., Claire Robertson (2002) *Genital Cutting and Transnational Sisterhood. Disputing U.S. Polemics*. Urbana/Chicago, University of Illinois Press
- Juenemann**, Annette (2000) "Support for Democracy or Fear of Islamism? Europe and Algeria", In: Hafez, Kai (Hrsg.) *The Islamic World and the West. An Introduction to Political Cultures and International Relations*. Leiden, Brill, 103-126
- Kermani**, Navid (2001) „Islam in Europa – neue Konstellationen, alte Wahrnehmungen“, In: Hartmann, Thomas; Margret Krannich (Hrsg.) *Muslims im säkularen Rechtsstaat*. Berlin, Das Arabische Buch, 11-19
- Kienle**, Eberhard (2001) *A Grand Delusion. Democracy and Economic Reform in Egypt*. London, I.B. Tauris
- Kramer**, Martin (Hrsg.) 1997 *The Islamism Debate*. Tel Aviv, Tel Aviv University
- Krämer**, Gudrun (1999) *Gottesstaat als Republik*. Nomos, Baden-Baden
- Kusha**, Hamid R. (2002) *The Sacred Law of Islam. A Case study of Women's Treatment in the Islamic Republic of Iran's Criminal Justice System*. Burlington VT, Ashgate
- Layish**, Aharon; Gabriel Warburg (2002) *The reinstatement of Islamic law in Sudan under Numayri: an evaluation of a legal experiment in the light of its historical context, methodology, and repercussions*. Leiden, Brill
- Masonis El-Gawhary**, Krista (2000) "Egyptian Advocacy NGOs: Catalysts for Social and Political Change", *MERIP* 214: 38-41
- Mattes**, Hanspeter (1992a) „Menschenrechtspakte, Menschenrechtsverletzungen und Messung des Menschenrechtsschutzes“, In: Faath, Sigrid, Ders. (Hrsg.) *Demokratie und Menschenrechte in Nordafrika*. Hamburg, ed. Wuquf
- (1992b) „Menschenrechtsschutz in den arabischen Staaten“. In: Faath, Sigrid, Ders. (Hrsg.) *Demokratie und Menschenrechte in Nordafrika*. Hamburg, ed. Wuquf

Mayer, Ann (1995) "Reform of Personal Status Law in North Africa: A Problem of Islamic or Mediterranean Laws?", *Middle East Journal* 49.3: 432–446

(1997) "The Human Rights Jihad", In: Kramer, Martin (Hrsg.) *The Islamism Debate*. Tel Aviv, Tel Aviv University, 119–133

(2000) "A 'Benign' Apartheid: How Gender Apartheid has been Rationalized", *UCLA Journal of International Law and Foreign Affairs* 5: 237–338

Merad, Ali (1993) „Zur ‚allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung‘“, In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.) *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 443–449

Mushakoji, Kinhide (2001) "The World Conference Against Racism: A Great Failure or a Great Success?", *Peoples for Human Rights* 8: 7–21

Mutua, Makau (2002) *Human Rights. A Political and Cultural Critique*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press

An-Na'im, Abdullahi Ahmad (1991) "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment", In: Ders. (Hrsg.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 19–43

(1991a) "Conclusion" In: Ders. (Hrsg.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 427–435

(2000) "Problems of Dependency: Human Rights Organizations in the Arab World. An Interview with Abdullahi An-Na'im", *MERIP* 214: 20–23, 46–47

(Hrsg.) 2002 *Islamic family law in a changing world: a global resource book*. London, Zed Books

Nnaemeka, Obioma (2001) "If Female Circumcision Did not Exist, Western Feminism Would Invent It", In: Perry, Susan; Celeste Schenk (Hrsg.) *Eye to Eye. Women Practising Development Across Cultures*. London, Zed Books, 171–189

Noor, Farish (Hrsg.) 2002 *New Voices of Islam*. Leiden, ISIM [auch unter www.isim.nl/files/paper_noor.pdf]

Orentlicher, Diane F. (2001) "Relativism and Religion", In: Gutmann, Amy (Hrsg.) Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, Princeton University Press, 141–158

Peach, Lucinda Joy (2001) "Are Women Human? The Promise and Perils of 'Women's Rights as Human Rights'", In: Schaefer Bell, Lynda, Andrew J. Nathan, Ilan Peleg (Hrsg.) *Negotiating Culture and Human Rights*. New York, Columbia University Press, 153–196

Petersohn, Alexandra (1999) *Islamisches Menschenrechtsverständnis unter Berücksichtigung der Vorbehalte muslimischer Staaten zu den UN-Menschenrechtsverträgen*. Unveröffentlichte Doktorarbeit, Rheinische Friedrich-Wilhelm Universität Bonn

Pollis, Adamantia (2000) "A New Universalism", In: Dies.; Peter Schwab (Hrsg.) *Human Rights. New Perspectives, New Realities*. Boulder CO, Lynne Rienner

Postawko, Robert (2002) "Comment: Towards An Islamic Critique Of Capital Punishment", *UCLA Journal of Islamic & Near Eastern Law* 1: 269–295

Reissner, Johannes (2003) *Iran nach dem Irak-Krieg. Zwischen amerikanischem Druck und europäischer Annäherung*. Berlin, Stiftung Wissenschaft und Politik

Rohe, Mathias (2001) *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*. Freiburg i.B., Herder

Schäfer, Isabel (2002) "The Third Chapter of the Barcelona Process: A European Cultural Approach to the Mediterranean?", *Orient* 43.4: 583–594

Schaefer Bell, Lynda, Andrew J. Nathan, Ilan Peleg (Hrsg.) 2001 *Negotiating Culture and Human Rights*. New York, Columbia University Press

Schläppi, Erika, Jörg Künzli (2000) *Untersuchung Menschenrechtsdialoge*. Unveröffentlichtes Manuskript

Schlumberger, Oliver (2000) "Arab Political Economy and the European Union's Mediterranean Policy: What Prospects for Development?", *New Political Economy* 5.2: 247–268

Schöpp-Schilling, Hanna Beate (2001) „CEDAW und Scharia: Strategien der Frauenbewegung zur Umsetzung nationaler Abkommen" In: FES (Hrsg.) *Frauenrechte in islamischen Ländern im Spannungsfeld von nationaler Kultur und universellen Menschenrechten*. Bonn, FES, 53–62

Schulze, Reinhard (1990) *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*. Leiden, Brill

Schwarzer, Alice (2002) „Die falsche Toleranz", In: Dies. (Hrsg.) *Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz*. Köln, Kiepenheuer und Witsch, 9–19.

Schwaetzer, Irmgard (1997) „Menschenrechtspolitik in einem liberalen Staat", In: Dicke, Klaus, Edinger, Michael und Oliver Lembcke (Hrsg.) *Menschenrechte und Entwicklung*. Berlin, Duncker und Humblot, 279–284

Secretariat of Islamic Human Rights Commission (n.d.) *Appeals Report 21.3.99–20.3.00*, Teheran

Secretariat of Islamic Human Rights Commission (n.d., a) *Summary Report on Examination and Pursuit of Appeals and Allegations on Human Rights Commission April 2001–Jan. 2002* [sic], Teheran

Steinbach, Udo (2002) „Menschenbild, Menschenrechte und Demokratie in Europa und der Islamischen Welt – einige vergleichende Anmerkungen", In: Brunnder, Rainer, Monika Gronke, Jens Peter Laut und Ulrich Rebstock (Hrsg.) *Islamstudien Ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*. Würzburg, Ergon, 449–469

Steiner, Henry J.; Philip Alston (2000) *International Human Rights in Context. Law – Politics – Morals*. Oxford, Oxford University Press

United Nations High Commissioner for Human Rights (1999) *Enriching the Universality of Human Rights: Islamic Perspectives on the Universal Declaration of Human Rights*, Seminar, Genf, 9–10 November 1998, UN Doc. HR/IP/SEM/1999/1 (Part 1)

Waltz, Susan (1995) *Human Rights and Reform. Changing the Face of North African Politics*. Berkeley, University of California Press

Waletzki, Stephanie (2001) *Ehe und Ehescheidung in Tunesien. Zur Stellung der Frau in Recht und Gesellschaft*. Berlin, Klaus Schwarz

Wilson, Richard A. (1997) "Human Rights, Culture and Context: An Introduction", In: Ders. (Hrsg.) *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press, 1–27

"Women in Iran: an online discussion", *Middle East Policy* (2001) 8.4: 128–134

Würth, Anna (im Druck) "Employing Islam and custom against statutory reform: *Bayt at-Ta'a* in Yemen", In: Dupret, Baudouin (Hrsg.) *Carrefours de Justice*

Yilmaz, Ihsan (2003) "Non-recognition of post-modern Turkish socio-legal reality and the predicament of women", *British Journal of Middle Eastern Studies* 30.1: 25–41

Zaki, Moheb (n.d.) *Civil Society and Democratization in Egypt, 1981–1994*. Kairo, Dar Al Kutub